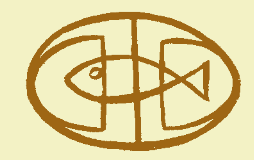
# СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№61
(2012)

Париж-Москва

Syriaca • Arabica • Iranica



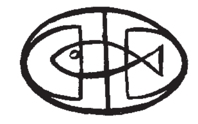
# СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 61
(2012)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222–1292



СИМВОЛ
Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

# ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

«Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему» (Мф 2, 1). Как весь христианский мир вовеки связан с Палестиной Рождеством Христовым, так же он навсегда связан с Персией пришедшими оттуда с дарами свидетелями Востока – магами, или волхвами. Христианство в Персии было в основном сироязычным; еще со времен Ахеменидского владычества арамейский язык, одним из вариантов которого является сирийский, господствовал в этом регионе. Иноязычные народы Востока, откликнувшиеся на христианское благовестие, становились частью сирийского христианства. Поэтому вполне естественно, что средоточием или основной темой очередного тематического выпуска «Символа», посвященного наследию Христианского Востока, становится *Iranica*, наряду с неотделимыми от нее исследованиями сирийской и арабской христианских культур.

Открывается выпуск статьей С. Минова, содержащей детальное исследование некоторых культурных аспектов пребывания сирийских христиан в иранском обществе. На примере популярного памятника сирийской письменности – «Пещеры Сокровищ» – он прослеживает динамику культурной адаптации христиан Сасанидской Персии, которые творчески использовали элементы господствующей иранской культуры при выстраивании своего собственного мировоззрения, основанного на библейской традиции.

Исследование Р. Кипервассера и С. Рузера сосредоточено на одном из важных аспектов – отношении к письменному

Слову, – равно обнаруживающим себя в культуре вавилонских иудеев и в культуре сиро-персидских христиан. И тем, и другим приходилось организовывать обучение новообращенных персов, что позволяет авторам указать на некоторые примечательные параллели.

В работе Е. Барского рассматривается «пророчество Заратуштры» о приходе в мир Спасителя, включенное в «Книгу Пчелы», сочинение восточносирийского автора XIII века Соломона (Шлēмōна), епископа Баṣры. Вводную статью продолжает перевод глав 37–39 этого произведения, содержащих, помимо названного «пророчества», предания о «звезде, явившейся на востоке», и о приходе волхвов на поклонение Младенцу-Христу.

В картине Божественного домостроительства, совершаемого в истории преходящего мира, рисуемой восточносирийским монахом VII века Йōḥаннāном бар Пенкāйē присутствуют персы, по-разному проявившие себя в судьбах народа Божьего. В исследовании Ю. Фурман разбираются эти упоминания персов, а также дается анализ истории бытования в восточнохристианских текстах мифа о Зурване, пересказанного Бар Пенкāйē.

А. Трейгер исследует использование знаменитым исламским богословом Абӯ Ḥāмидом Муḥаммадом ал-Ġазāлӣ образа зеркала в его суждениях о Божественном откровении в Иисусе Христе. Как понимал ал-Ġазāлӣ это откровение, и как связана привлекаемая им образность с учением о Христе авторов восточносирийской традиции христианства? Ответы на эти вопросы читатель найдет в предлагаемой статье.

Д. Бумажнов публикует перевод неизданного текста св. Исаака Сирина, в котором знаменитый тайнозритель излагает свое понимание Божественного промысла о немощи тварного мира. Представленный текст позволяет составить более полное представление об особенностях мировоззрения этого подвижника восточносирийского христианства. Перевод сопровождается обстоятельным комментарием.

В статье Г. Кесселя предлагается обзор письменного наследия одного из представителей мистико-аскетической тра-

диции сирийского Востока Шемʻо̄на д-Ṭайбӯṯē, автора «Книги благодати», душеполезных наставлений и трактата о врачевании. Текст наставлений Шемʻо̄на сохранился также в согдийской версии, ставшей известной благодаря открытию собрания христианских текстов в Турфане. Статья сопровождается переводом избранных глав «Книги благодати».

Две работы Ю. Аржанова знакомят читателя с историей усвоения сирийскими христианами мудрости, сохранившейся в классическом наследии – этико-философских текстах, собраниях изречений знаменитых мужей Античности. Вниманию читателей предлагается сирийский текст одного из таких памятников сирийской письменности и его русский перевод.

Мусульманская историография с ее особой ролью, отводимой арабам, и вовлекаемые в процесс ее создания исламскими историками доисламские предания и свидетельства – предмет изучения А. Муравьева. В его работе предпринята попытка проследить связи между повествованием о Юлиане Отступнике в «Истории» аṭ-Ṭабарӣ и сказанием об этом императоре, известным по восточнохристианским источникам.

В статье Н. Селезнева предлагается обзор сирийских и арабских источников, сообщающих о дипломатической миссии католикоса Церкви Востока Ӣшо̄ʻйава II к императору Ираклию, предпринятой по инициативе персидских властей. С опорой на собранные свидетельства автор анализирует последствия имевшего место в Алеппо «общения Церквей» в контексте объединительной церковной политики византийского императора и Константинопольского патриарха, основанной на исповедании «единой воли».

Статья А. Притулы посвящена малоизвестной исследователям, но выдающейся по своей значимости для сирийской литературы фигуре Ḫа̄мӣса бар Ḳарда̄ḫē. Этот автор эпохи «Сирийского Ренессанса» является свидетелем периода обогащения сирийской поэзии достижениями арабских и персидских стихотворцев. Письменное наследие Ḫа̄мӣса свидетельствует также об интенсивных связях сирийских интеллектуалов его эпохи, принадлежавших разным исповеданиям. Исследование сопровождается впервые осуществляемой публикацией

двух поэтических текстов, один из которых представляет собой похвалу, воспетую «Х̱а̄мӣсом-несторианином» своему почившему современнику, западносирийскому мафриану Григорию Бар ʿЭвро̄йо̄.

Текстологические особенности арабо-христианской письменности и их обычно трагическая, а зачастую и трагикомическая, судьба в руках последующих переписчиков и издателей – предмет исследования Д. Морозова. В статье представлены характерные искажения, знакомство с которыми призвано помочь заинтересованному читателю усвоить некоторые закономерности неверных прочтений, которые он сможет учесть в своей собственной работе с источниками.

К. Панченко знакомит читателей с редким памятником арабо-христианской письменности X века – свидетельством о разрушении дамасской церкви Март Марйам, – сохранившимся в составе рукописи 1642 года. Исследуемый «плач» свидетельствует об усвоении арабской культуры ближневосточной православной общиной византийской традиции, собственно византийская культура которой уходила в прошлое.

Завершает выпуск публикация Д. Морозовым и Е. Герасимовой текста авторских копий писем выходца с Востока и путешественника Каролӯса Ра̄лӣ Да̄дӣх̱ӣ к знаменитому ученому-марониту, составителю «Восточной Библиотеки», Иосифу Симону Ассемани. Данное письмо представляет собой ценный памятник истории знакомства европейского Запада с обширным наследием Христианского Востока.

Редколлегия выражает глубокую признательность Дмитрию Александровичу Морозову за ценные консультации, предоставленные им в процессе подготовки настоящего выпуска.



# На реках Вавилонских

Сергей Минов

# Иранские мотивы в «Пещере Сокровищ» и проблемы аккультурации сирийских христиан в Сасанидской империи*

Долгая и богатая история христианского присутствия на территориях, находившихся под властью ираноязычных народов, восходит ко II в. н.э.[1] Пережившее драматические повороты судьбы, иранское христианство привлекало к себе внимание многих ученых. Однако прежде научное изучение христианства в Сасанидской империи сосредотачивалось преимущественно на одной из двух тем: на христологических спорах в среде сироязычных христиан и процессе формирования «несторианского» богословия, или же на истории зарождения и развития христианства в Иране. В том, что касается последней области, главное внимание уделялось истории преследований, которым христианские подданные подвергались со стороны своих Сасанидских правителей. Хотя этот интерес вполне понятен и правомерен, один из его нежелательных побочных эффектов состоит в формировании несколько искаженного представления о месте христианского меньшинства в иранском обществе эпохи поздней античности, в котором преобладающими мотивами становятся изоляционизм и антагонизм. Фокусируясь на героическом опыте «Персидских мучеников», исследователи подчас упускают из вида другие,

---

* Английская версия настоящей статьи готовится к публикации: Minov, S., *Dynamics of Christian acculturation in the Sasanian Empire: Some Iranian Motifs in the* Cave of Treasures // Herman, G., *Between Contact and Contrast: Jews and Christians in the Sasanian Empire.* (Judaism in Context). Piscataway (NJ).

1 Общее введение в историю христианства в древнем Иране см. в: Asmussen, J. P., *Christians in Iran* // Yarshater, E., *The Cambridge History of Iran.* Vol. 3(2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. Cambridge, 1983, p. 924–948; Labourt, J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632).* Paris, 1904.

положительные аспекты взаимодействия сироязычных христиан с иранским обществом и культурой. Как следствие, в большинстве предшествующих исследований сирийского христианства проблеме христианско-иранской аккультурации уделялось крайне скудное внимание[2].

Лишь в последнее десятилетие эта ситуация стала меняться, о чем свидетельствует существенный рост научного интереса к интеграционным аспектам христианско-иранского взаимодействия в контексте истории Сасанидской империи. Стоит отметить несколько недавних работ посвященных этому аспекту культуры сироязычных христиан. Так, Джоэл Уокер в своей монографии посвященной «Житию Мāр Ḳардаḡа», которое датируется началом VII века, продемонстрировал влияние иранской эпической традиции на творчество сирийского агиографа[3]. Фундаментальное исследование лингвистических заимствований из среднеперсидского языка в сирийский, предпринятое Клаудией Чанкальини, представляет многочисленные свидетельства знакомства сирийских христиан с самыми разными аспектами иранской культуры[4]. Ричард Пейн в недавно защищенной им докторской диссертации продемонстрировал, как в течение VI и VII вв. восточносирийские элиты на территории Сасанидской империи выражали свою христианскую идентичность в терминах, принятых в иранском обществе и принимали активное участие в его жизни[5]. Это лишь некоторые примеры недавних исследований, в которых

---

2 В числе редких исключений следует отметить работы: Taqizadeh, S. H., *The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 10:3 (1940), p. 632–653; Widengren, G., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 70). Köln/Opladen, 1960.

3 Walker, J. T., *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. (Transformation of the Classical Heritage, 40). Berkeley, 2006, особ. p. 121–163.

4 Ciancaglini, C. A., *Iranian Loanwords in Syriac*. (Beiträge zu Iranistik, 28). Wiesbaden, 2008.

5 Payne, R. E., *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500–700 CE*. Ph.D. dissertation. Princeton University, 2010.

внимание уделяется глубокому и разностороннему влиянию, которое иранская среда оказывала на культуру сирийских христиан[6].

Одно из предварительных наблюдений, которые можно сделать на основании этих исследований, состоит в том, что аккультурация была существенной частью реакции сироязычного христианского меньшинства на влияние господствующей культуры Сасанидского Ирана. Совокупный эффект упомянутых исследований подчеркивает необходимость более сбалансированного взгляда на отношения между христианским меньшинством Сасанидской империи и иранским обществом и его культурой, в котором положительным аспектам христианско-иранского взаимодействия уделялось бы больше внимания.

В качестве аналогии уместно упомянуть радикальную смену методологической парадигмы, произошедшую в течение последних десятилетий в области изучения еврейско-христианских отношений. В этой области традиционный взгляд на историю еврейства под христианским владычеством на протяжении поздней античности и Средних веков как на *historia lacrimosa*, в которой преобладали лейтмотивы угнетения и борьбы за выживание, сменился более сложными моделями, учитывающими процессы культурной интеграции евреев в

6 В этй связи стоит упомянуть также следующие работы: Hutter, M., *Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th century* // Cereti, C. G., Maggi, M., Provasi, E., *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*. (Beiträge zur Iranistik, 24). Wiesbaden, 2003, p. 167–173; McDonough, S. J., *Power by Negotiation: Institutional Reform in the Fifth-Century Sasanian Empire* Ph.D. dissertation. Los Angeles, 2005; Suermann, H., *Bedeutung und Selbstverständnis des Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon* // Mustafa, A., Tubach, J., Vashalomidze, G. S., *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*. Wiesbaden, 2007, S. 227–236; Schilling, A. M., *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden. Zur geistesgeschichte des Iranischen Christentums in der Spätantike*. (CSCO 621, Subs. 120). Louvain, 2008; Jullien, Ch., *Christianiser le pouvoir: images de rois sassanides dans la tradition syro-orientale* // Orientalia Christiana Periodica 75:1 (2009), p. 119–131; Becker, A. H., *Martyrdom, Religious Difference, and "Fear" as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the* Martyrdom of Gregory *and the* Martyrdom of Yazdpaneh // Journal of Late Antiquity 2:2 (2009), p. 300–336.

христианские общества и взаимные влияния между культурами меньшинства и большинства[7]. Как нам представляется, пришло время аналогичной корректировки фокуса при изучении истории и культуры христианского меньшинства в Сасанидской империи. Необходимы дальнейшие аналитические усилия для осмысления этой социальной группы не только в качестве бессильных жертв враждебной власти, но и как активного действующего лица истории, которое принимало участие в широком спектре общественных, политических и культурных процессов, происходивших в иранском обществе, и позиция которого по отношению к господствующей культуре отнюдь не сводилась к антагонизму и отвержению.

В этой работе нам хотелось бы затронуть тему христианско-иранской аккультурации на примере сирийского христианского сочинения, известного под названием «Пещера Сокровищ» (далее *ПС*). Это произведение было написано в период между серединой VI – началом VII вв. в той части северной Месопотамии, которая контролировалась Сасанидской империей. *ПС* относится к литературному жанру библейского парафраза, предлагая читателю изложение христианской *Heilsgeschichte*, где истории Ветхого и Нового Заветов объединены и переработаны в новое повествование, начинающееся с сотворения мира и заканчивающееся Пятидесятницей. Эта новая версия священной истории содержит значительное количество нововведений, отсутствующих в канонических нарративах. Локализация этого во многом уникального произведения в сложном контексте сироязычного христианства эпохи поздней античности представляет собой непростую задачу. Однако, некоторые внутренние и внешние данные, такие как характер экзегетических традиций, использовавшихся автором, и ран-

---

7 См.: Boyarin, D., *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity.* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion). Philadelphia, 2004; Yuval, I. J., *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages.* (S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies). Berkeley, 2006; Elukin, J. M., *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages.* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World). Princeton, 2007.

няя история передачи сочинения, позволяют предположить, что автор *ПС* принадлежал к западносирийской, то есть, миафизитской среде[8].

В результате тщательной переработки канонической версии библейского прошлого, автор *ПС* формирует особый вариант христианской идентичности, отвечающей нуждам той сироязычной христианской общины, к которой он принадлежал. Можно выделить несколько основных направлений этой переработки, в соответствии с которыми он изменяет библейское повествование. Одно из них – заметный антииудейский уклон, характерный для этого сочинения. Другая стратегия переписывания канонического нарратива находит свое выражение в особом акценте, сделанном автором на специфически сирийских темах[9]. Еще один интересный аспект переработки библейского материала автором *ПС*, обусловленный его близким знакомством с иранской культурой, выражется в полемике против зороастризма и использовании иранских тем и образов.

Из-за ограничений объема в настоящей статье невозможно проанализировать все иранские предания, засвидетельствованные в *ПС*[10]. Ниже будут рассмотрены два наиболее по-

---

8 Критическое издание текста, сопровождаемое французским переводом: Ri, S.-M., *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques*. (CSCO 486–487, Syr. 207–208). Louvain, 1987. Общую информацию о произведении можно найти в: Ri, S.-M., *Commentaire de la Caverne des Trésors. Étude sur l'histoire du texte et de ses sources*. (CSCO 581, Subs. 103). Louvain, 2000; Leonhard, C., *Observations on the Date of the Syriac* Cave of Treasures // Daviau, P. M. M., Wevers, J. W., Weigl, M., *The World of the Aramaeans III: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series, 326). Sheffield, 2001, p. 255–293. В первой главе своей докторской диссертации я предлагаю детальное рассмотрение вопросов, относящихся к датировке и среде *ПС*.

9 См.: Minov, S., *The* Cave of Treasures *and Formation of Syriac Christian Identity in Late Antique Mesopotamia: Between Tradition and Innovation* // Bitton-Ashkelony, B., Perrone, L., *Between Personal and Institutional Religion: Christian Thought and Practice from Late Antiquity to Early Byzantium*. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages). Turnhout (*в печати*).

10 Этот материал подробно анализируется в третьей главе моей докторской диссертации.

казательных случая такого рода, демонстрирующих высокую степень аккультурации автора *ПС*, а именно, уранологические представления (*ПС* I.8–9) и изображение волхвов из Евангелия от Матфея (*ПС* XLV–XLVI)[11].

### Уранология

В первой главе *ПС* вниманию читателя предлагается пересказ библейского описания шести дней творения. Когда повествование доходит до творений второго дня, автор сообщает относительно устройства небесной сферы следующее:

> И на второй день Бог сделал низшее небо и назвал его «твердью», чтобы дать понять, что его природа не похожа на природу тех небес, что находятся выше (него), и что его внешний вид отличается от вида тех (небес), что находятся выше (него). Они же (таковы): высшее небо – из огня, и второе небо – из света, и это низшее небо Рапитвина. Поскольку же оно обладает плотной природой воды, то и было названо «твердью»[12].

В этом отрывке автор *ПС* представляет уранологическую схему, которая предполагает наличие трех небесных уровней – высшего неба из «огня» (ܢܘܪܐ), среднего неба из «света» (ܢܘܗܪܐ) и низшего неба, связанного с «Рапитвином» (ܪܦܝܬܘܝܢ). Это космологическое описание существенно отличается от библейской истории сотворения мира, изложенной в первых трех главах Книги Бытия, и не имеет параллелей в других библейских книгах. В то же время, некоторые из аспектов этой схемы позволяют предположить, что она возникла в результате знакомства автора с иранскими космологическими и мифологическими представлениями.

Прежде всего, обращает на себя внимание трехчастная

---

[11] В большинстве случаев, сирийский текст *ПС* цитируется по лучшему тексту – Or^A, т.е., рукописи Британской Библиотеки *Add. 25875*, как он отражен в аппарате издания Ри.

[12] Or^A: ܘܒܝܘܡܐ ܕܬܪܝܢ ܥܒܕ ܐܠܗܐ ܠܫܡܝܐ ܬܚܬܝܐ ܘܩܪܗ̇ ܪܩܝܥܐ. ܕܢܘܕܥ ܕܠܐ ܟܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܫܡܝܐ ܕܠܥܠ ܐܝܬ ܠܗ̇. ܘܦܪܘܫܝܐ ܗܘ ܒܚܙܘܗ̇ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܥܠ ܡܢܗ̇. ܐܝܟ ܡܢ ܫܡܝܐ ܥܠܝܐ ܕܐܝܬܘܗ̇ ܢܘܪܐ. ܘܗܘ ܕܬܪܝܢ ܢܘܗܪܐ. ܘܗܢܐ ܬܚܬܝܐ ܕܪܦܝܬܘܝܢ. ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܠܗ̇ ܟܝܢܐ ܠܥܒܝܐ ܕܡܝܐ ܐܬܩܪܝܬ ܪܩܝܥܐ.

уранологическая система, аналогов которой нет в библейской космологии. Следует отметить, что трехчастное деление небесного мира не пользовалось особой популярностью среди иудейских и христианских авторов древности. Среди ранних иудейских источников, эта космологическая система подразумевается в таких псевдоэпиграфических сочинениях как 1 Енох (14, 87–25), «Завет Левия» (2, 6–10), «Откровение Седраха» (2, 3–5) и 3 Барух[13]. Однако ни в одном из перечисленных произведений эта схема не представлена явным и недвусмысленным образом. Еще более существенным для нашего исследования является то, что ни одно из этих сочинений, судя по всему, не было известно сироязычным христианам в эпоху поздней античности[14]. Трехчастное деление неба упоминается как возможный вариант, наряду с двух- и семичастным делениями, в таком относительно позднем раввинистическом сочинении как «Мидраш Техиллим» (114, 2)[15]. Несмотря на это, представляется, что в большей части межзаветных иудейских сочинений, равно как и в раввинистической литературе,

---

13 См.: Kulik, A., *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin/New York, 2010, p. 319–329. О данном аспекте 1-й книги Еноха см.: Morray-Jones, C. R. A., *Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources* // Harvard Theological Review 86:2 (1993), p. 203–205.

14 Ситуация с 1-й книгой Еноха несколько отличается от остальных текстов, поскольку сирийские источники содержат несколько фрагментов близких тексту этого апокрифа (см.: Brock, S. P., *A Fragment of Enoch in Syriac* // Journal of Theological Studies NS 19:2 (1968), p. 626–633; Bhayro, S., *A Karshuni (Christian Arabic) Account of the Descent of the Watchers* // Rapoport-Albert, A., Greenberg, G., *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series, 333). Sheffield, 2001, p. 365–373; Reeves, J. C., *An Enochic Motif in Manichaean Tradition* // van Tongerloo, A., Giversen, S., *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*. (Manichaean Studies, 1). Louvain, 1991, p. 295–298). Однако эти параллели вряд ли могут считаться доказательством того, что сирийские христиане были знакомы со всем этим сочинением непосредственно, не говоря уже о существовании его полного сирийского перевода.

15 Изд.: Buber, S., *Midrasch Tehillim (Schocher Tob)*. Wilna, 1891, vol. 3, p. 471.

наиболее распространенной из использовавшихся уранологических схем была семичастная[16].

Что же касается христианского космологического предания в древности, трехчастная система небесного мира, видимо, подразумевается уже в Новом Завете. Так, в 2 Кор 12, 2–4 апостол Павел упоминает о своем небесном восхождении и сообщает, что он был вознесен «до третьего неба» (ἕως τρίτου οὐρανοῦ), которое отождествляется с Раем. Впрочем, ввиду краткости этого упоминания невозможно прийти к однозначному заключению о том, что небо, которого достиг апостол, было наивысшим и последним. Более того, принять этот новозаветный пассаж в качестве непосредственного источника уранологической схемы *ПС* I.8–9 мешает присутствующее в нем отождествление третьего неба с Раем, что напрямую противоречит космологической системе *ПС*, где эти два местоположения не тождественны.

Более того, хотя некоторые раннехристианские авторы и используют семичастную уранологию, трехчастная система практически отсутствует в христианских сочинениях, предшествующих по времени *ПС*[17]. Что же касается сирийской христианской традиции, предшествующей времени написания *ПС*, то и там мы не обнаруживаем следов явного упоминания трехчастного разделения небес[18]. Так, например, эта схема от-

---

16 Ср.: 2 Енох 3–31; Откровение Моисея 35, 2; Вопросы Эзры А 19–21; апокрифическая “Книга Баруха” *apud* Ориген, *De Princ*. II.3.6; *б. Ḥагига* 12b; Пирке де-Рабби Элиезер 19; Песикта Раббати 5, 7; Авот де-Рабби Натан А 37. Дополнительные ссылки и обсуждение см. в: Collins, A. Y., *The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses* // Collins, J. J., Fishbane, M., *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*. Albany (NY), 1995, p. 59–93; Schäfer, P., *In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of* Seder Rabbah di-Bereshit // Boustan, R. S., Reed, A. Y., *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge, 2004, p. 238–252; Kulik, *3 Baruch*, p. 313–315.

17 Ср.: Вознесение Исайи 6, 13; 7, 13; Откровение Павла 29; Евангелие Варфоломея 1, 17; Климент Александрийский, *Strom*. IV.25.159; Откровение семи небес (об этом тексте см.: Bauckham, R., *The Apocalypse of the Seven Heavens: The Latin Version* // Apocrypha 4 (1993), p. 141–175).

18 См.: ten Napel, E., *“Third Heaven” and “Paradise”: Some Remarks on the Exegesis of 2 Cor. 12, 2–4 in Syriac* // Lavenant, R., *Symposium Syriacum V, 1988:*

сутствует в «Комментарии на Книгу Бытия» и «Гимнах о Рае» Ефрема Сирина, равно как и в «Гомилиях на сотворение мира» восточносирийского поэта Нарсая († 502). Предварительный анализ показывает, что в Антиохийской экзегетической школе и зависевшей от нее восточносирийской традиции наибольшей популярностью пользовалось двухчастное деление небесного мира[19].

В свете всех этих данных представляется маловероятным, что использование трехчастной уранологической схемы автором *ПС* можно объяснить его зависимостью от одной из поздних раввинистических или христианских космологических теорий, в той форме как они нам известны. Для того чтобы понять генезис мотива трехчастного деления небес в *ПС*, следует обратиться к древним ближневосточным воззрениям на устройство мира. Именно там, среди месопотамских и иранских космологических теорий, встречаются примеры деления небесного мира на три сферы, которые проливают свет на отрывок из *ПС*[20].

---

*Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988*. (Orientalia Christiana Analecta, 236). Roma, 1990, p. 53–65. Описание вознесения Марии в «небесный Иерусалим», которое содержится в сирийской версии апокрифа «Успение Марии» датируемой VI в. (изд.: Wright, W., *The Departure of my Lady Mary from this World* // Journal of Sacred Literature and Biblical Record NS VI, 12 (1865), p. 417–448; VII, 13 (1865), p. 110–160: p. ܡܡܐ–ܡܘ [Syr.]; 156–157 [tr.]), может быть истолковано как основанное на трехчастной уранологической схеме. Вместе с тем, его можно истолковать и как отражающее двухчастное разделение небесного мира, где небесный Иерусалим составляет всего лишь наивысшую часть второго неба. Более того, описание небесного мира в этом сочинении не имеет ничего общего с *ПС* I.8–9, что свидетельствует об отсутствии непосредственной связи между двумя произведениями.

19 Ср.: Феодорит Киррский, *Quaest. in Gen*. 11; Косма Индикоплов, *Top. Christ*. II.20–23, III.55, VII.8–9. См. также: ten Napel, *Third Heaven*, p. 57, 60–61.

20 Обзор и анализ этих теорий см. в: Panaino, A. C. D., *Uranographia Iranica I: The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background* // Gyselen, R. (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*. (Res orientales, 7). Bures-sur-Yvette, 1995, p. 205–225; Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography*. (Mesopotamian Civilizations, 8). Winona Lake (Indiana), 1998, p. 8–15.

Одно из самых ранних свидетельств о трехчастной структуре неба появляется в аккадских источниках. Так, в *KAR 307*, религиозном толковательном тексте из Ассура, датируемом первым тысячелетием до н.э., предлагается следующее уранологическое описание:

> Верхнее небо (*šamû elûti*) из камня *лулудāнūту*. Оно принадлежит Ану. Он поселил внутри него 300 божеств Игиги.
>
> Среднее небо (*šamû qablûti*) – из камня *саггильмуд*. Оно принадлежит Игиги. Внутри него сидел Бел, на высоком помосте в святилище из ляпис-лазури. Он сделал светильник из электрума светить внутри него.
>
> Нижнее небо (*šamû šaplûtu*) из яшмы (*ašpuu*). Оно принадлежат звездам. Он изобразил на нем созвездия богов[21].

Практически идентичное трехчастное деление небес, связанное с теми же камнями и божествами, находится в *AO* 8196, поздневавилонском собрании астрологических, астрономических и религиозных сведений[22].

Примеры трехчастного деления небесной сферы встречаются также в древних иранских и индийских традициях, где оно, возможно, не было оригинальным, а получило распространение под влиянием контактов с месопотамской культурой. Самые ранние примеры такого рода засвидетельствованы в Авесте, где базовая структура небесного мира представлена в виде деления на три уровня – небо звезд, небо луны и небо солнца, к которым могут добавляться сферы «Бесконечного Света» (авест. *anaγra raocå*; пехл. *asar rošnīh*) или «Рая» (авест. *garō.nmāna*-; пехл. *garōdmān*)[23]. Эти космологические предания были собраны и проанализированы Антонио Панаино, который продемонстрировал, что, хотя в некоторых поздне-авестийских («Рашн-Яшт», «Хадохт-Наск») и пехлевийских («Бундахишн») сочинениях встречаются более разработанные системы деления неба на пять, шесть или даже семь сфер, основополагающая уранологическая схема, лежащая в основе

---

21 Текст и перевод из Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 3–4.

22 См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 3–4.

23 Ср.: Ясна I.16; II.11; III.18; Гаты III.6; «Вендидад» VII.52; XI.1–2, 10.

этих построений, остается трехчастной[24]. В зороастрийском мировоззрении трехчастное деление небесного мира было тесно связано с эсхатологическим верованием в то, что душа праведного человека в ходе ее вознесения после смерти должна пройти через три уровня, чтобы достичь высшей области Рая[25].

Как убедительно показал Панайно, трехчастная уранологическая схема, содержащаяся в зороастрийских источниках, развивалась под влиянием древних месопотамских космологических воззрений[26]. Это хорошо согласуется с тем, что нам известно о глубоком влиянии, которое, начиная с преахеменского периода, цивилизация древней Месопотамии оказывала на такие различные области материальной и интеллектуальной культуры иранских народов, как наука, религия, искусства, литература, юриспруденция, административная и политическая организация[27].

Уранологическая схема *ПС* I.8–9 содержит один дополнительный аспект, который делает еще более очевидной ее иранское происхождение, а именно упоминание «Рапитвина» в связи с низшим небом. Редко встречающееся сирийское существительное «Рапитвин» (ܪܦܝܬܘܝܢ), используемое автором *ПС* для описания этой небесной сферы, представляет собой заимствование из среднеперсидского[28]. Оно образовано от

---

24 См.: Panaino, *Uranographia Iranica I*, особ. p. 205–209.

25 См.: Bousset, W., *Die Himmelsreise der Seele* // Archiv für Religionswissenschaft 4 (1901), p. 136–169, 229–273; Gignoux, Ph., *L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies* // Journal asiatique 256:2 (1968), p. 224–227; Panaino, *Uranographia Iranica I*, p. 208.

26 См.: Panaino, *Uranographia Iranica I*, p. 218–221.

27 Об этом см.: Gnoli, G., *Babylonia, II. Babylonian influences on Iran* // E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*. Costa Mesa (CA), 1988, vol. 3, p. 334–336; Panaino, A. C. D., *The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship* // S. Aro & R. M. Whiting (eds.), *Melammu Symposia I: The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärmine, Finland, October 8–11, 1998*. Helsinki, 2000, p. 35–49; Widengren, G., *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II): Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. (Uppsala Universitets Årsskrift 1946:3). Uppsala, 1946.

28 Первым исследователем, распознавшим иранское происхождение этого слова, был А. Гётце: Götze, A., *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen*.

среднеперсидского существительного *rapīθwən* (от авест. прилагательного *rapiθwina-*, «полуденный»)[29], которое обозначает период дня, начинающийся в полдень, а также персонифицирующую его мифологическую фигуру божества.

Фигура персонифицированного Рапитвина занимает заметное место в зороастрийской мифологии и ритуале[30]. Согласно зороастрийским космологическим и календарным верованиям, выраженным в «Бундахишне» и некоторых других сочинениях, в течение семи месяцев лета, когда дух Рапитвина находится над землей, день подразделяется на пять частей. Во время зимних месяцев день состоит лишь из четырех частей, поскольку в это время года Рапитвин спускается под землю, сохраняя ее теплой и влажной, чтобы поддерживать корни деревьев и источники воды[31].

Образ Рапитвина в зороастрийской традиции встречается не только в таких литературных текстах, как упомянутый «Бундахишн», так что знание о нем не было уделом лишь образованной элиты священнослужителей. Есть достаточно свидетельств, демонстрирующих, что упоминание Рапитвина было частью зороастрийского ритуала, практикуемого всей общиной. Религиозной обязанностью каждого зороастрийца, будь то священнослужитель или мирянин, было прославление Рапитвина по крайнене мере дважды в год – отмечая его символическое возвращение из подземного царства в небо в нача-

---

(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 4). Heidelberg, 1922, p. 46–47. См. также: Ciancaglini, *Iranian Loanwords in Syriac*, p. 256–257, где в качестве основной сирийской формы этого заимствованного слова приводится ܪܦܝܬܘܢ, хотя правильная форма ܪܦܬܘܢ засвидетельствана в *ПС*, в рукописи Or[A].

29 См.: Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904, col. 1509.

30 См.: Boyce, M., *Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade* // Heesterman, J.C., Schokken, G.H. & Subramoniam, V.I. (eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*. The Hague/Paris, 1968, p. 201–215; Krasnowolska, A., *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*. Kraków, 1998, p. 101–113.

31 См.: Иранский «Бундахишн» III.21–23; XXV.9, 12, 15–17.

ле весны и его схождение обратно под землю в начале зимы[32]. Фестиваль в честь Рапитвина был одним из семи праздничных дней зороастрийского года. Он следовал непосредственно за праздником Фравардиган и таким образом составлял часть празднований Науруза (т.е. Нового Года) – самого большого праздника зороастрийского календаря[33]. По всей видимости, этот праздник был введен уже в досасанидский период, поскольку он упоминается в таких древних источниках, как авестийский «Нирангистан» и ныне утраченный «Хуспарам-Наск»[34]. В рамках празднования Ноуруза также декламировали ясну Рапитвина, где призывается это божество.

Фактически, литургическое призывание Рапитвина происходило с еще большей частотой. Так, в весенний и летний периоды Рапитвин призывали ежедневно. Согласно зороастрийской традиции, двадцатичетырехчасовой день подразделялся на пять страж (пехл. *gāh*), которые соответствовали пяти Гатам (авест. *gāθā*-), то есть пяти стихотворным размерам гимнов Авесты, образующих основу зороастрийского богослужения. Среди этих страж одна, продолжавшаяся с середины утра до середины послеполуденного времени, посвящалась Ардвахишту, одному из Амешаспент, шести благосклонных божеств зороастрийского пантеона, и была связана с Рапитвином. Некоторые зороастрийские источники сообщают, что в это время дня следует повторять особую «Гату Рапитвина», посвященную этому божеству[35].

Все это свидетельствует о том, что Рапитвин играл важную роль в религиозной жизни зороастрийцев. В то же время,

---

32 См. «Нирангистан» II.31; изд.: Kotwal, F. M., Kreyenbroek, P. G. (eds.), *The Hērbedestān and Nērangestān*. Vol. 3: Nērangestān, Fragard 2 (Cahiers de Studia Iranica, 30). Paris, 2003, p. 136–141.

33 См.: Boyce, *Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade*, p. 204–205.

34 См.: Boyce, *Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade*, p. 215.

35 Ср. «Ваэта-Наск» – "Во время Рапитвина [следует молиться] Высшей Праведности, т.е. [следует] повторять Гату Ашавахишты" (Humbach, H., Jamaspasa, K. M. (eds.), *Vaeθā Nask: An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*. Wiesbaden, 1969, § 102, p. 51; Иранский «Бундахишн» III.22. О фигуре Ардвахишты, см.: Boyce, M., *Ardwahišt* // Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*. London/New York, 1987, vol. 2, p. 389–390.

следует отметить, что мало кто из неиранцев был осведомлен об этой мифологической фигуре. Она не упоминается в сохранившихся трудах западных и восточных христианских авторов, касающихся Ирана и его религии. Насколько нам известно, существует только одно сирийское сочинение, помимо *ПС*, где упоминается Рапитвин – сирийский космологический трактат, приписанный Дионисию Ареопагиту. Этот сочинение было впервые опубликовано Марком-Антуаном Кугенером, и переиздано вскоре после этого Джузеппе Фурлани[36]. Оно не принадлежит к аутентичному греческому корпусу Псевдо-Дионисия, а является оригинальным сирийском произведением, написанным, по всей видимости, в VI в.[37] Есть несколько черт, общих для этого произведения и *ПС*, которые показывают, что автор Псевдо-Дионисиевого трактата был знаком с *ПС* или происходил из той же культурной среды. Одна из таких черт – упоминание его автором Рапитвина, когда описывая «северные горы», он сообщает, что «на хрустальные камни этих гор нисходит тот удивительный Рапитвин»[38]. Кроме того, вывод о том, что образ Рапитвина не был широко известен среди сироязычных христиан, подтверждается тем факом, что само существительное ܪܦܬܘܝܢ вызывало значительные затруднения у более поздних переписчиков *ПС*, которые, по-видимому, не были осведомлены о его персидском происхождении[39].

---

36 Kugener, M.-A., *Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denis l'Aréopagite // Actes du XIVe Congrès international des orientalistes, Alger 1905*. IIe partie: Section II (Langues sémitiques). Paris, 1907, p. 137–198; Furlani, G., *A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac Language //* Journal of the Royal Asiatic Society (1917), p. 245–272.

37 См.: Kugener, M.-A., *Un traité astronomique et météorologique syriaque*, p. 140–141.

38 ܘܥܠ ܗܠܝܢ ܟܐ̈ܦܐ ܕܩܪܘܣܛܠܘܣ ܕܗܠܝܢ ܛܘܪ̈ܐ ܢܚܬ ܪܦܬܘܝܢ ܗܘ ܐܡܝܪܐ; Furlani, *A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius*, p. 250 [Syr.], 261 [tr.].

39 В корректной форме это существительное встречается только в одной рукописи ПС – Or[A], в то время как во всех остальных оно в большей или меньшей степени искажено. Ср.: Or[M] ܐܪ̈ܘܦܬܘܢ, Or[ELOPSU] ܐܘܦܬܘܢ, Or[V] ܪܐܘܦܬܘܢ, Or[H] ܐܪܘܦܣܬܘܢ, Oc[abcd] ܪܘܦܣܬܘܢ. В двух ранних переводах *ПС* на арабский язык тоже приводятся искаженные формы этого слова – ذرونيقون (Gibson, M. D. (ed. & tr.), *Apocrypha Arabica: Kitab al-Magall, or The Book of the Rolls; The Story of Aphikia; Cyprian and Justa, in Arabic; Cyprian and Justa,*

В *ПС* I.8–9 Рапитвин ассоциируется с низшим из трех небес, именуемым «твердью» (ܪܩܝܥܐ). Наряду с этим сообщается, что эта «твердь» обладает «водной природой». Утверждая это, автор *ПС* следует уже прочно устоявшейся среди сирийских христианских авторов традиции истолкования «тверди» (евр. רָקִיעַ) из Быт 1, 6–8 как состоящей из воды[40]. Так, эту идею выражает автор Псевдо-Клементин, когда, пересказывая библейскую историю творения мира, он высказывается относительно материала, из которого был сделан небесный свод. Согласно Псевдо-Клементинам, он был «растянут» (*distenditur*) посреди первого неба и земли из воды, которая была «застывшей как от мороза и твердой как хрусталь» (*quasi gelu concreta et crystallo solidata*) и потому и была названа «твердью»[41]. Сходное объяснение происхождения небесной «тверди» (ܐܪܩܝܥܐ) в Быт 1, 6–8 предлагает Ефрем Сирин, который в «Комментарии на Книгу Бытия» сообщает, что она была «спрессована из вод» (ܡܢ ܡ̈ܝܐ ܐܬܩܪܫ ܗܘܐ)[42]. Позднее, это истолкование сотворения небесного свода использовал Нарсай в своих «Гомилиях на Книгу Бытия»[43].

Представление о небе, состоящем из воды или содержащем

*in Greek*. (Studia Sinaitica, 8). London, 1901, ṣ. 4) и روقيطون (MS *Mingana Syr. 32 apud* Ri, *Commentaire de la Caverne des Trésors*, p. 118). Стоит отметить, что для того, чтобы сделать это редкое слово понятным читателям, переписчик Or[M] прибег к внутритекстовой глоссе, пояснив его как «разновидность стекла» (ܓܢܣ ܕܙܓܘܓܝܬܐ).

40 Это представление имеет параллели и в раввинистических источниках. Ср.: Берешит Рабба 4, 2,7.

41 *Rec*. I.27.3; изд.: Rehm, B. (ed.), *Die Pseudoklementinen. II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51). Berlin, 1965, S. 24.

42 *Comm. in Gen*. I.17; изд.: Tonneau, R. M. (ed.), *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. (CSCO 152, Syr. 71). Louvain, 1955, p. 17; пер.: Mathews, E. G., Jr., & Amar, J. P. (trs.), *St. Ephrem the Syrian. Selected Prose Works: Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius*. (The Fathers of the Church: A New Translation, 91). Washington (DC), 1994, p. 87.

43 *Hom. in Gen*. I.49–52; II.297–319; III.143–144); изд.: Gignoux, Ph. (ed. & tr.), *Homélies de Narsaï sur la création*. (Patrologia Orientalis, t. 34, fasc. 3–4). Turnhout/Paris, 1968, p. 528–529, 574–575, 592–593.

воду, является библейским (ср.: Быт 1, 6–7; *ПС* 104, 3; 148, 4) и восходит, в конечном счете, к космологическим представлениям древнего Ближнего Востока. Образ неба, сделанного из воды, засвидетельствован в аккадских источниках, согласно которым Мардук сооружает небо из водного трупа убитого чудовища Тиамат, или же там, где аккадское существительное обозначающее «небо» (*šamê*) объясняется этимологически как *ša mê* – «из воды»[44]. Еще более близкие параллели к ассоциации низшего из трех небес с водой в *ПС* обнаруживаются в иранском космологическом предании, где именно низшее небо считалось имеющим водную природу. Например, в таком младоавестийском тексте, как «Рашн-Яшт», при описании путешествия божества Рашну через различные сферы мироздания упоминается его небесное восхождение, которое начинается с низшего неба звезд, описываемых как имеющие «природу (или: начало) вод» (авест. *afš.ciθra-*)[45]. Эта идея встречается также в некоторых более поздних пехлевийских текстах. Например, в иранском «Бундахишне» (VII.2–3), где все неподвижные звезды подразделяются на три группы, низшая группа описывается как включающая в себя звезды «водной природы» (пехл. *āb-čihrag*)[46].

Можно предположить, что эта связь самой нижней части неба с водой, явно прослеживаемая в зороастрийских источниках, также уходит корнями в древние месопотамские космологические воззрения. Согласно цитировавшемуся выше аккадскому тексту *KAR 307*, низшие небеса считались состоящими из яшмы (*ašpû*). В древних ближневосточных и классических источниках встречаются упоминания целого ряда разновидностей этого полудрагоценного камня, которые могли иметь серовато-зеленый, небесно-голубой, розовый, желтый

44 См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 262–263.

45 Яшт XII.29. Об этой фразе см.: Panaino, A. C. D., *Tištrya*. Vol. 1–2. (Serie Orientale Roma, 68:1–2). Roma, 1990–1995, vol. 1, p. 92–93.

46 Изд.: Anklesaria, B. T. (ed. & tr.), *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay, 1956, p. 86. Об этом см.: Panaino, *Uranographia Iranica I*, p. 208–209.

или фиолетовый цвет[47]. Для нашего случая интересно то, что в аккадском тексте *Абну-шикиншу* появляется описание двух разновидностей яшмы – одна, ярко-голубая, сравнивается с «ясным небом» (*šamê ẓakuti*), тогда как другая, серая, сравнивается с «дождевым облаком» (*urpat riḫṣi*)[48].

Общая для *ПС* и зороастрийских источников связь между низшим небом и водой является дополнительным подтверждением гипотезы об иранском происхождении трехчастной уранологической схемы в *ПС* I.8–9. Однако, причина, по которой автор *ПС* связывает Рапитвин именно с низшим небом, остается неясной. Ни один из сохранившихся зороастрийских источников не содержит точных сведений относительно местонахождения Рапитвина на протяжении летнего периода, когда он находится над землей.

Возможным объяснением этой связи может служить тот факт, что оба эти космологических элемента так или иначе ассоциируются с водой. Водная природа низшего неба в иранской космологии была упомянута выше, а связь Рапитвина с этим элементом выражается в том, что он сохраняет «воду источников» теплой в течение пяти зимних месяцев, когда он пребывает под землей[49]. Впрочем, более вероятное объяснение связи Рапитвина с низшей частью небес можно вывести из функции, выполняемой этим мифологическим персонажем в общей системе зороастрийской космологии. Как было упомянуто выше, основная функция Рапитвина в летнее время состоит в том, что он дает миру тепло и «делает зрелыми плоды деревьев» (*bar ī draxtān pazāmēd*)[50]. Утверждается, что в течение всего этого времени года Рапитвин находится «над землей» (*bar bālāy-i zamīn bāšad*).[51] Поскольку низшее небо расположе-

47 См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 13–14.

48 См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 14.

49 Иранский «Бундахишн» XXV.15; изд.: Anklesaria, *Zand-Ākāsīh*, p. 208.

50 Иранский «Бундахишн» XXV.16; изд.: Anklesaria, *Zand-Ākāsīh*, p. 208.

51 «Персидские ривāйаты»; изд.: Unvala, J. M. (ed.), *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. Vol. 1–2. Bombay, 1922, vol. 1, p. 122, ln. 5; 123, ln. 7–8; 124, ln. 4–5; 138, ln. 2–3.

но ближе всего к земле, его выбор в качестве местонахождения Рапитвина представляется вполне логичным.

В свете уникального характера предания о связи Рапитвина с низшим небом в *ПС* I.8–9, возникает вопрос о том, являлась ли она органичной частью иранской уранологической системы, на которую опирался автор *ПС*, или же была привнесена в эту схему им самим? Первый сценарий представляется нам более вероятным. Как уже было сказано, Рапитвин был тесно связан с божеством Ардвахиштом, которое, в свою очередь, тесно ассоциировалось со стихией огня, принадлежавшей ему[52]. Этот факт заставляет нас обратить внимание на огненный аспект природы Рапитвина, играющий важную роль в связи с его функцией поставщика тепла для подземных областей в зимнее время. Именно это свойство Рапитвина делает очевидной внутреннюю логику космологической схемы, представленной в *ПС* I.8–9, где каждое из трех небес оказывается связанным с определенным видом огня[53]. Внутренняя согласованность уранологии *ПС* позволяет предположить, что наш автор опирался на какой-то местный вариант иранского космологического предания, который был в ходу в том регионе, где он жил, на протяжении Сасанидского периода, но не сохранился в более поздних зороастрийских источниках. В пользу этой гипотезы свидетельствует то, что, согласно мнению исследователей, пехлевийские источники отражают взгляды лишь одного из нескольких течений, существовавших в зороастризме доисламского Ирана, а именно – мировоззрение «ортодоксального» варианта этой религии, который пережил арабское завоевание благодаря тому, что он сохранялся и пропагандировался зороастрийским духовенством[54].

---

52 Ср.: Ясна XXXI.3; XXXIV.4; XLIII.4. См. об этом: Boyce, *Ardwahišt*, p. 389.

53 Отождествление высших небес с огнем (ܢܘܪܐ) может восходить к древним месопотамским космологическим верованиям, так как камень *лулуданиту*, из которого, согласно цитированным выше аккадским источникам, было сделано верхнее небо, описывали как имеющий красноватый цвет. См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 10.

54 См.: Shaked, Sh., *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran.* (Jordan Lectures in Comparative Religion, 16). London, 1994, p. 95–98.

В раввинистической традиции имеются дополнительные свидетельства, которые согласуются с этой гипотезой. Самое раннее из них появляется в «Берешит Рабба», мидраше эпохи Амораев, написанном в Палестине, в конце IV – начале V в. В разделе, касающемся первых глав Книги Бытия, автор этого мидраша приводит мнение, приписываемое Раву, согласно которому древнееврейское слово «небеса» (*šāmayim*) в Быт 1, 8 следует понимать как состоящее из двух разных существительных – «огонь» (*'ēš*) и «вода» (*mayim*). Эта этимология сопровождается другим высказыванием Рава, переданным его учеником р. Аббой б. Каханой, согласно которому Бог создал «твердь» Быт 1, 6–8, смешав эти два противоположных элемента[55]. Эти два толкования появляются вместе, хотя и анонимно, и в Вавилонском Талмуде[56].

Согласно приведенным раввинистическим высказываниям, стихия огня является существенным компонентом небесной «тверди» Быт 1, 8. Такой взгляд на природу неба представляет собой близкую параллель к ассоциации «тверди» с Рапитвином в *ПС* I.8–9. Таким образом, проблему происхождения обоих уранологических преданий, иудейского и сирийско-христианского, следует рассматривать в свете иранских космологических верований, где дающий тепло дух Рапитвина считался постоянной частью небесной сферы в первозданном мире до того, как мир был поврежден Ариманом[57]. Важным ус-

55 «Берешит Рабба» 4, 7: ויקרא אלהים לרקיע שמים. רב אמר אש ומים, ר' אבא בר כהנא מש' רב נטל הקב"ה אש ומים ופתכן זה בזה ומהן נעשו שמים; изд. Theodor, J., Albeck, C. (eds.), *Midrash Bereschit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary*. Vol. 1–3. 2nd revised ed. Jerusalem, 1965, vol. 1, p. 31.

56 Ср.: *б. Ḥагига* 12a. В отличие от «Берешит Рабба», Вавилонский Талмуд передает эту традицию как *барайту*, т.е. анонимное Таннаитское утверждение, что может отражать тенденцию ранневавилонских Амораев и Стаммаев наделять Раву авторитетом Танны (ср.: *б. Ḥулин* 122b; *б. Эрувин* 50b; *б. Ктубот* 8a; см. об этом: Kalmin, R., *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*. (Brown Judaic Studies, 300). Atlanta (Georgia), 1994, p. 44–45, n. 1).

57 Ср.: Иранский «Бундахишн» III.22 – «ибо Он (т.е. Ормазд) знал, что когда придет Враг, день будет делиться на эти пять периодов, тогда как до прихода Врага был вечный полдень, то есть Рапитвин»; изд. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh*, p. 44.

ловием для этой гипотезы является вавилонское происхождение космологического предания, приписываемого Раву, Аморе первого поколения, который жил и действовал в Вавилонии в первые десятилетия III в.[58] Хотя интересующие нас высказывания Рава появляются впервые в палестинском источнике, я не вижу серьезных причин сомневаться на этом основании в их вавилонском происхождении. Известно достаточно случаев, когда вавилонские раввины, включая непосредственных учеников Рава, и их ученики переселялись из Вавилонии в Палестину. Через них предания ранних вавилонских учителей попадали в палестинские раввинистические источники, такие как «Берешит Рабба»[59]. Всё это дает нам возможность видеть в словах Рава не только пример толкования Писания основанного на искусной игре слов, но и отражение его знакомства с иранскими космологическими идеями. Такая интерпретация космологических высказываний Рава укрепляет еще больше его образ как человека близко знакомого с иранской культурой[60], а также расширяет наши представления о влиянии этой культуры на иудейскую общину Вавилонии[61].

---

58 См. о нем: Neusner, J., *A History of the Jews in Babylonia*. Vol. 1–5. (Studia Post-Biblica, 9, 11–12, 14–15). Leiden, 1965–1970, vol. 2, p. 126–134, 180–187.

59 О миграции вавилонских евреев в Палестину в эпоху поздней античности см.: Schwartz, J. J., *Aliya from Babylonia during the Amoraic Period (200–500 C.E.)* // Levine, L. I. (ed.), *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel 3*. Jerusalem, 1983, p. 58–69; Schwartz, J. J., *Babylonian Commoners in Amoraic Palestine* // Journal of the American Oriental Society 101:3 (1981), p. 317–322. О вавилонских преданиях в палестинских раввинистических источниках см.: Sussman, Y., ושוב לירושלמי נזיקין // Sussman, Y., Rosenthal, D. (eds.), *Meḥqerei Talmud / Talmudic Studies I*. Jerusalem, 1990, p. 55–133, p. 71–72, n. 72; p. 131–132, n. 179.

60 См.: Elman, Y., *Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition* // Fonrobert, C. E., Jaffee, M. S. (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. (Cambridge Companions to Religion). Cambridge, 2007, p. 165–197, p. 193–194.

61 Об этом см.: Herman, G., *Ahasuerus, the Former Stable-Master of Belshazzar, and the Wicked Alexander of Macedon: Two Parallels between the Babylonian Talmud and Persian Sources* // AJS Review 29:2 (2005), p. 283–297, особ. p. 283–288; Elman, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages*; Secun-

## Изображение волхвов

Две главы *ПС* (XLV–XLVI) содержат пространное повествование о «волхвах» (ܡܓܘܫܐ), упомянутых в Новом Завете. Автор представляет их как одну из групп среди жителей Персии, которую взволновало и озадачило появление в небе новой яркой звезды, внутри которой находился образ «девы с младенцем», увенчанным короной. В поисках разгадки тайны этого природного явления, волхвы, будучи знатоками астрономии, обратились к своим книгам, в том числе и к сочинению, озаглавленному «Откровение Нимрода», из которого им открылся Божественный замысел о приходе Христа и его рождении в Иудее. Выполняя возложенную на них часть этого замысла, волхвы, которых, согласно рассказу, было трое, отправились в «горы Нод», где они взяли из «пещеры сокровищ» хранившиеся там три дара – золото, ладан и смирну, которые были принесены Адамом из Рая. С этими дарами волхвы прибыли в Вифлеем в Иудее, где нашли младенца Иисуса и, поклонившись ему, поднесли ему эти дары. История волхвов заканчивается тем, что они открыто признали Иисуса Богом, после чего, вернулись обратно в Персию. Это повествование, хотя и основывается на каноническом нарративе Мф 2, 1–12, содержит значительное количество небиблейского материала. В этой части нашей статьи мы рассмотрим те неканонические аспекты изображения волхвов в *ПС*, которые свидетельствуют о влиянии иранской культуры на нашего автора.

### 1. *Происхождение и число волхвов*

Евангелие от Матфея (2, 1–12) – единственный документ среди текстов Нового Завета, где рассказывается история о неких «волхвах с Востока» (греч. μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν), которые, следуя за звездой, пришли в Иудею, чтобы поклониться новорожденному Царю иудеев и поднести Ему в дар золото, ладан и смирну. На протяжении веков фигуры загадочных восточных

da, S. I., *Reading the Bavli in Iran* // Jewish Quarterly Review 100:2 (2010), p. 310–342.

посетителей притягивали к себе воображение многих христиан, породив богатую традицию изображения волхвов в литературе и искусстве[62].

Существительное μάγοι, использованное автором Евангелия для описания этих посетителей, имело в древнегреческом языке довольно широкий диапазон значений. Оно могло обозначать членов персидского сословия священнослужителей, или же любого человека, обладающего сверхъестественными способностями и использующего их, или собственно магов и волшебников, или же использоваться в смысле «обманщик» или «соблазнитель»[63]. Вопрос о том, какое из этих значений имел в виду автор Евангелия, занимал умы не одного поколения ученых[64]. Однако, как ни интересен этот вопрос, он не столь важен для нашего исследования, как проблема перевода и восприятия Мф 2, 1–12 в сирийской традиции. Во всех сирийских версиях Нового Завета, от старосирийских Евангелий до версии Фомы Гераклейского, греческое слово μάγοι в Мф 2, 1–12 переводилось сирийским существительным *мгӯшэ̄* (ܡܓܘ̈ܫܐ), которое относится к последователям зороастрийской религии, как членам священнического сословия, так и мирянам[65]. То, что греческое слово μάγοι не всегда переводилось сирийским *мгӯшэ̄* видно из книги Деяний 13, 6 и 13, 8 в версии Пешитты, где оно передано при помощи существительного *ḥара̄ша̄*

[62] Общий обзор преданий, касающихся волхвов, см.: Kehrer, H., *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*. Vol. 1–2. Leipzig, 1908–1909; Élissagaray, M., *La légende des Rois Mages*. Paris, 1965; Trexler, R. C., *The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story*. Princeton (NJ), 1997.

[63] См.: Delling, G., μάγος, μαγεία, μαγεύω // Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Michigan), 1967, vol. 4, p. 356–359, p. 356–358.

[64] См.: Luz, U., *Matthew 1–7: A Commentary* / tr. by J. E. Crouch. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis (Minnesota), 2007, p. 101–116; Delling, G., μάγος, μαγεία, μαγεύω, p. 358; Powell, M. A., *The Magi as Kings: An Adventure in Reader-Response Criticism* // Catholic Biblical Quarterly 62:3 (2000), p. 459–480, Powell, M. A., *The Magi as Wise Men: Re-examining a Basic Supposition* // New Testament Studies 46 (2000), p. 1–20.

[65] Kiraz, G. A. (ed.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions*. Vol. 1–4. (New Testament Tools and Studies, 21.1–4). Leiden, 1996, vol. 1, p. 15.

(ܚܪܫܐ), «чародей, волшебник». Возможно, что переводчики Мф 2, 1–12 на сирийский хотели устранить амбивалентность, присутствующую в греческом μάγοι, и однозначно характеризовать восточных посетителей как зороастрийцев. Именно вариант *мгӯшэ̄* для перевода греческого μάγοι в Мф 2, 1–12 стал стандартным в сирийской христианской традиции, где фигуры волхвов обрели чрезвычайную популярность[66].

Что касается происхождения волхвов, то в *ПС* XLV.12 сообщается, что они пришли с «Востока» (ܡܕܢܚܐ), а в *ПС* XLV.5, более точно, что они прибыли из «страны Персии» (ܐܪܥܐ ܕܦܪܣ)[67]. Описание волхвов в Новом Завете не предоставляет точных сведений об их родине, за исключением краткого упоминания о том, что они пришли «с Востока» (ἀπὸ ἀνατολῶν). К VI в. в христианской экзегетической традиции было разработано несколько вариантов решения проблемы «Востока» в Мф 2, 1. Самым популярным среди них было истолкование этого географического термина как относящегося к Персии, возникшее, по всей видимости, под влиянием иранских коннотаций существительного μάγοι[68]. Иногда, впрочем, происхождение волхвов связывалось с Аравией, Вавилоном или даже Эфиопией[69]. Идентифицируя родину волхвов как «Персию», автор *ПС* следует существовавшей на протяжении уже

---

66 О волхвах в сирийской традиции см.: Monneret de Villard, U., *Le leggende orientali sui Magi evangelici*. (Studi e Testi, 163). Città del Vaticano, 1952; Witakowski, W., *The Magi in Syriac Tradition* // Kiraz, G. A. (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*. (Gorgias Eastern Christian Studies, 3). Piscataway (NJ), 2008, p. 809–843; Debié, M., *Suivre l'étoile à Oxford: inédits sur la venue des Mages* // Ibid., p. 111–133.

67 Изд. Ri, S.-M., *La Caverne des Trésors*, p. 362, 366.

68 Ср.: Климент Александрийский, *Protr.* V.65.1, *Strom.* I.15; Ориген, *Cels.* I.24; Василий Кесарийский, *Hom. in Chr. gen.* 5; Иоанн Златоуст, *De beato Philogonio.* VI.4; Кирилл Александрийский, *Ad. Isa.* LIX.12.

69 Об «Аравии», ср.: Иустин Мученик, *Dial. cum Tryph.* 77.4, 78.2, 88.1, 106.4; Епифаний Кипрский, *De fide* 8.1; об этом предании см.: Maalouf, T. T., *Were the Magi from Persia or Arabia?* // Bibliotheca Sacra 156 (1999), p. 423–442. О «Вавилоне», ср.: Балай, «Мадраша на освящение новопостроенной церкви в Кеннешрине» 49, 51, 54, 59; изд.: Overbeck, J. J. (ed.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta e codicibus syriacis manuscriptis in museo Britannico et bibliotheca Bodleiana as-*

нескольких веков традиции интерпретации Мф 2, 1, которая была особенно популярна среди сироязычных христиан[70].

В *ПС* XLV.19 автор перечисляет волхвов поименно, указывая области, находящиеся под их властью. Из этого перечня однозначно следует, что волхвов было трое. Это число противоречит более популярной среди сироязычных христиан традиции, согласно которой, волхвов было двенадцать. Одним из самых ранних сирийских источников, придерживающихся такой точки зрения, является так называемое «Откровение волхвов» – пространное апокрифическое повествование о волхвах, включенное в западносирийскую «Зукнинскую хронику» (VIII в.), датируемое некоторыми исследователями V или даже IV в.[71] Древность этого предания подтверждается его упоминанием в так называемом *Opus Imperfectum in Matthaeum*, датируемом V в. анонимном латинском комментарии на Евангелие от Матфея. Автор этого сочинения приводит историю о двенадцати волхвах и их дарах, ссылаясь в качестве источника на «апокрифическую книгу Сифа»[72].

Ввиду того, что нам неизвестно о существовании какого-либо другого сирийского источника, предшествующего или современного *ПС*, где сообщалось бы о *трех* волхвах, не вполне ясно, откуда автор *ПС* позаимствовал это число. В свете на-

---

*servatis primus edidit*. Oxford, 1865, p. 256–257. Об «Эфиопии», ср.: Цезарий Арльский, *Serm*. 194.1.

70 Ср.: Иаков Серугский, «Гомилия на Рождество» (изд.: Bedjan, P. (ed.), *S. Martyrii, qui est Sahdona, quæ supersunt omnia*. Paris/Leipzig, 1902, p. 786), «Гомилии о звезде, явившейся волхвам» (изд.: Bedjan, P. (ed.), *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*. Vol. 1–5. Paris/Leipzig, 1905–1910, vol. 1, p. 86, ln. 3; p. 87, ln. 11; p. 97, ln. 16; p. 114, ln. 1); Симеон Горшечник, «Гимны на Рождество» V. 2 (изд.: Euringer, S., *Die neun "Töpferlieder" des Simeon von Gêšîr* // Oriens Christianus II:3 (1913), S. 228); Псевдо-Ефрем, «Согита о Марии и волхвах» IV.4–8, 49, 52 (изд.: Beck, E. (hrsg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. Bd. 1–2. (CSCO 186–187, Syr. 82–83; Louvain, 1959, p. 210, 216 [Syr.]).

71 См.: Landau, B. C., *The* Revelation of the Magi *in the* Chronicle of Zuqnin: *The Magi form the East in the Ancient Christian Imagination* // Apocrypha 19 (2008), p. 182–201. О более поздних сирийских традициях, где сообщается о двенадцати волхвах, см.: Witakowski, *The Magi in Syriac Tradition*.

72 *PG* 56, col. 637–638.

шей гипотезы о западносирийском происхождении *ПС*, этот мотив можно было бы отнести к числу тех «западных» экзегетических традиций, которые достигли автора *ПС* посредством разветвленных социальных связей миафизитского движения. Возможно также, что на автора *ПС* повлияла иконография сцен Рождества Христова и Поклонения волхвов, которые часто содержат изображение трех волхвов. Нам известны несколько художественных изображений такого рода, происходящих из Сирии или Месопотамии, таких как, например, сцена Поклонения волхвов на барельефе VI в. из Расм ал-Ḳанāфиẕ, где изображены три волхва[73]. В пользу такого сценария о происхождении предания о трех волхвах в *ПС* можно привести свидетельство такого сирийского автора, как Иаков Эдесский, который, защищая мнение о том, что волхвов было двенадцать, упоминает в качестве источника альтернативной точки зрения иконографические изображения, где фигурируют три волхва[74].

73 См.: Nasrallah, J., *Bas-reliefs chrétiens inconnus de Syrie* // Syria 38:1–2 (1961), p. 35–53, 45–48. Такое же число волхвов наблюдается в сцене Поклонения на двух кадилах из этого региона – из Камышлы (VI–VII вв.), описанном в: de Jerphanion, G., *Un nouvel encensoir syrien et la série des objets similaires* // Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par ses amis et ses élèves. Vol. 1–2. (Bibliothèque archéologique et historique, 30). Paris, 1939, vol. 1, p. 308, ill. 3–4, и из Такрита (VIII–IX вв.), описанном в: Harrak, A., *The Incense Burner of Takrit: An Iconographical Analysis* // Eastern Christian Art 3 (2006), p. 47–52. О многочисленных примерах изображений трех волхвов в западнохристианском, т.е. греческом и латинском, искусстве поздней античности см.: Leclercq, H., *Mages* // Cabrol, F. & Leclercq, H. (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, 1931, vol. X :1, p. 980–1067. В армянской традиции три волхва появляются в сцене Поклонения из Эчмиадзинских Евангелий (конец VI – начало VII вв.), см.: Mathews, E. G., Jr., *The Early Armenian Iconographic Program of the Ējmiacin Gospel (Erevan, Matenadaran MS 2374, olim 229)* // Garsoïan, N. G., Mathews, T. F., Thomson, R. W. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium, 1980*. Washington, 1982, p. 205–206.

74 «Послание (№ 14) Иоанну из Литарбы»; соответствующий фрагмент был опубликован Nestle, E., *Brevis linguae syriacae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario*. (Porta Linguarum Orientalium, 5). Karlsruhe/Leipzig, 1881, p. ܦܕ–ܦܠ.

2. *Царский статус волхвов*

Еще одна замечательная особенность рассказа о волхвах в *ПС* состоит в том, что они охарактеризованы автором как «цари, сыновья царей» (ܡ̈ܠܟܐ ܒ̈ܢܝ ܡ̈ܠܟܐ)[75]. В евангельской версии событий волхвам не приписано никаких царских атрибутов. Лишь более поздняя традиция христианской экзегезы наделяет их подобным достоинством[76]. Представление о волхвах как о царях, хотя и появляется уже во II в., особенно широкого распространения в эпоху поздней античности не получило. Одно из самых ранних свидетельств о царском статусе волхвов обнаруживается в сочинениях Тертуллиана. В некоторых из своих трудов этот латинский автор предлагает мессианскую интерпретацию стихов псалмов, упоминающих «царей Аравии и Савы» и их приношения (Пс 72, 10–11, 15), истолковывая их как относящиеся к посещению Иисуса волхвами, и мимоходом замечает, что «Восток почитает волхвов почти как царей»[77]. Однако, несмотря на столь ранее появление, такое понимание идентичности волхвов стало популярным в латинской христианской традиции лишь в Средние века. Что же до литературных источников, то лишь в первой половине VI в. мы встречаем упоминание царского статуса волхвов в одной из гомилий на праздник Богоявления Цезария Арльского (ок. 470–543 гг.)[78]. Следует, впрочем, отметить, что даже для Цезария этот статус не был существенным элементом образа волхвов, что видно из того, как лаконично и безразлично этот автор сообщает о нем – как лишь об одном среди прочих существующих мнений, – а также из того факта, что в других

75 CT XLV.18; изд.: Ri, *La Caverne des Trésors*, p. 368–369.

76 О развитии этой традиции см.: Powell, M. A., *The Magi as Kings: An Adventure in Reader-Response Criticism* // Catholic Biblical Quarterly 62:3 (2000), p. 459–480.

77 *Adv. Marc*. III.13.8 – *Nam et magos reges habuit fere oriens*; изд.: Kroymann, A., *Q. S. Fl. Tertvlliani Adversvs Marcionem // Qvinti Septimi Florentis Tertvlliani Opera*. Pars I: Opera Catholica; Adversvs Marcionem. (Corpus Christianorum Series Latina, 1). Turnhout, 1954, p. 525. Эта фраза, равно как и идентичная интерпретация Пс 72, 10, 15, находится также в *Adv. Iud*. IX.12.

78 *Sermo* 139.2 – *Illi Magi tres reges esse dicintur*; *PL* 39, col. 2018.

сочинениях Цезария, где упоминаются волхвы, нет никаких намеков на их царское происхождение[79].

Маргинальность представления о царском статусе волхвов в христианской традиции поздней античности находит дополнительное подтверждение в данных, предоставляемых христианским искусством, где сцена поклонения волхвов была одной из наиболее распространенных тем[80]. Наиболее ранние изображения посещения Иисуса волхвами, находящиеся в христианских катакомбах Риме, датируются II в. К IV в. эта сцена становится достаточно популярной. Ранние изображения волхвов на фресках, мозаиках и в виде скульптур обычно наделяют их типично восточными атрибутами, наподобие фригийского колпака, хламиды или хитона и штанов восточного типа[81]. Западная иконография волхвов часто отражает влияние триумфальных памятников имперского Рима, где представители побежденных варварских народов изображались покорно приносящими дары. Одним из наиболее известных изображений волхвов, иллюстрирующим эту тенденцию, является мозаика VI в. из базилики Сант-Апполинаре Нуово в Равенне[82]. Тем не менее, представление о волхвах как царях, столь популярное в средневековом европейском искусстве, было чуждо позднеантичной и ранневизантийской традициям христианского искусства[83]. Лишь в X в. христианские худож-

---

79 Ср.: *Serm*. 113.2; 194.1.

80 Большинство художественных изображений волхвов, относящихся к античности, представлено в удачной подборке Леклерка (Leclercq, *Mages*). Анализ ранней иконографии волхвов см. в: Vezin, G., *L'adoration et le cycle des Mages dans l'art chrétien primitif. Étude des influences orientales et grecques sur l'art chrétien*. (Forme et style: Essais et mémoires d'art et d'archéologie). Paris, 1950; Deckers, J. G., *Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike* // Zehnder, F. G., (ed.), *Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung. Katalog zur Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, 1. Dezember 1982 bis 30. Januar 1983*. Köln, 1982, S. 20–32; Trexler, *The Journey of the Magi*, p. 21–38.

81 См.: Vezin, *L'adoration et le cycle des Mages*, p. 65–70.

82 См.: Von Simson, O. G., *Sacred Fortress: Byzantine Art and Statecraft in Ravenna*. Princeton (NJ), 1987, p. 89–95.

83 См.: Trexler, *The Journey of the Magi*, p. 35–36, 46.

ники латинского Запада начали использовать в изображениях волхвов такие царские атрибуты, как короны[84].

Вопреки процитированному выше утверждению Тертуллиана о Востоке, где волхвов будто бы почитали как царей, сохранившиеся греческие христианские сочинения эпохи поздней античности не содержат свидетельств, которые подтверждали бы это высказывание. Хотя мессианское истолкование Пс 72, 10–11 [LXX 71, 10–11], где приношение даров «царями Аравии и Савы» (βασιλεῖς Ἀράβων καὶ Σαβα) рассматривалось как прообраз посещения волхвами Иисуса, пользовалось значительной популярностью среди грекоязычных христианских экзегетов начиная с IV в.[85], оно не оказало заметного влияния на восприятие волхвов.

В сирийской христианской традиции, предшествующей времени написания *ПС*, ситуация с образом волхвов была весьма схожа с греческой. Примечательно, что большинство древних сирийских авторов, которые упоминают волхвов или обращаются к повествованию Мф 2, 1–12, не используют царские образы по отношению к волхвам. Так, например, Ефрем в тех из своих «Гимнов на Рождество», где он ссылается на Мф 2, 1–12, обозначает восточных посетителей исключительно как *мгӯшэ̄*[86]. В сирийском тексте «Комментария на Диа-

---

84 См.: Vezin, *L'adoration et le cycle des Mages*, p. 71–72

85 См. об этом ниже.

86 Ср.: Гимны 22–24; изд.: Beck, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. Vol. 1–2. (CSCO 186–187, Syr. 82–83). Louvain, 1959, S. 109–127 [Syr.]. Фразу ܡ̈ܠܟܐ ܪ̈ܗܘܡܝܡ, которая присутствует в Гимне 26.2 (Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, S. 133 [Syr.]) и могла бы восприниматься как относящаяся к волхвам, следует понимать в свете поэтического параллелизма, используемого Ефремом в этой строфе, как относящуюся к враждебным Иисусу местным правителям Иудеи, таким как Ирод. Ср. также «Согиту о Марии и волхвах», приписываемую Ефрему, где в контесте посещения волхвов упоминаются завистливые «местные цари» (ܡ̈ܠܟܐ ܕܐܬܪܐ) (Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, S. 214, ln. 32 [Syr.]), а также «Гомилию о звезде, явившейся волхвам» Иакова Серугского (Bedjan, P. (ed.), *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*. Vol. 1–5. Paris/Leipzig, 1905–1910, vol. 1, p. 99, 144) и сирийскую версию «О звезде» Псевдо-Евсевия (Wright, W., *Eusebius of Caesarea on the Star* // Journal of Sacred Literature and Biblical Record NS IX, 17 (1866), 19 (1867), p. ܢ [Syr.], 163.

тессарон», приписываемого Ефрему, содержится пространное обсуждение посещения волхвов, где они также последовательно именуются *мгӯшэ̄*, лишь в одном месте приравниваются к пророкам, но не фигурируют как цари[87]. Никаких царских аттрибутов не приписывается волхвам и в нескольких гомилиях о Рождестве, сочиненных Иаковом Серугским, одним из самых плодовитых сирийских поэтов древности[88]. В одной из этих гомилий Иаков относит волхвов к числу «ассирийских мудрецов» (ܚܟܝܡ̈ܘܗܝ ܕܐܬܘܪ̈ܝܐ)[89]. В другом произведении Иакова, «Гомилии о звезде, явившейся волхвам», помимо обычного *мгӯшэ̄*, они именуются также «правителями Персии» (ܪ̈ܫܝ ܦܪܣ)[90] или «посланцами»[91], представляющими Персидское царство[92], но не самими царями. Сходным образом, старший современник Иакова, восточносирийский поэт Нарсай, никогда не называет волхвов царями в своей «Гомилии на Рождество», где им уделяется значительное место[93]. Упоминания о царском статусе волхвов нет и в других трудах сирийских авторов эпохи поздней античности, в которых фигурируют волхвы, таких как «Мадраша на освящение новопостроенной

---

87 Ср.: *Commentary on Diatessaron* II.18–25; пер.: McCarthy, C., *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes*. (Journal of Semitic Studies Supplement, 2). Oxford, 1993, p. 68–73. Обсуждение этого предания см. в: De Halleux, A., *L'adoration des Mages dans le Commentaire syriaque du Diatessaron* // Le Muséon 104:3–4 (1991), p. 251–264.

88 Изд. в: Bedjan, P. (ed.), *S. Martyrii, qui est Sahdona, quæ supersunt omnia*. Paris/Leipzig, 1902, p. 720–808; Rilliet, F. (ed. & tr.), *Jacques de Saroug. Six homélies festales en prose*. (Patrologia Orientalis, t. 43, fasc. 4). Turnhout, 1986, p. 538–549.

89 Bedjan, *S. Martyrii, qui est Sahdona,* p. 786.

90 Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. 1, p. 86, ln. 3; p. 87, ln. 11; p. 97, ln. 16; p. 114, ln. 1.

91 Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. 1, p. 120, ln. 7; p. 133, ln. 11; p. 134, ln. 5; p. 139, ln. 13; p. 142, ln. 5.

92 Ср.: Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. 1, p. 114, ln. 7–14.

93 Изд.: McLeod, F. G. (ed. & tr.), *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension: Critical Edition of Syriac Text*. (Patrologia Orientalis, t. 40, fasc. 1). Turnhout, 1979, p. 52–59.

церкви в Кеннешрине» Балая (V в.)[94], «Гимны на Рождество» Симеона Горшечника (VI в.)[95], «Согита о Марии и волхвах» Псевдо-Ефрема[96]. В сирийской версии сочинения «О Звезде» Псевдо-Евсевия Кесарийского волхвы представлены как «огнепоклонники» (ܣܓ̈ܕܝ, ܠܢܘܪܐ), которым «царь Персии» поручил принести дары Иисусу[97].

Один из редких случаев упоминания царского статуса волхвов в древних сирийских источниках засвидетельствован в «Завещании Адама». В пророческой части этого апокрифического сочинения, где Адам предсказывает Сифу будущее пришествие Христа, он упоминает волхвов, характеризуя их как «сынов царей» (ܒ̈ܢܝ ܡ̈ܠܟܐ)[98]. Стивен Робинсон, издатель «Завещания», датирует пророческую часть этого произведения III в.[99] Несмотря на это, имеются некоторые соображения в пользу того, что предание о царском статусе волхвов может быть более поздним добавлением. Эти соображения основываются на свидетельстве, содержащемся в сирийских версиях другого апокрифического сочинения – «Успения Марии», – где цитируется та часть «Завещания», в которой упоминаются волхвы. В нашем распоряжении имеются две ранних сирийские версии «Успения», датируемые V и VI вв. Примечательно, что в то время как в рукописи VI в. волхвы, как и в «Завещании», именуются «сынами царей» (ܒ̈ܢܝ ܡ̈ܠܟܐ), рукопись V в. не содержит этой детали[100].

---

94 Особ. строки 49–66; изд.: Overbeck, J. J. (ed.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta e codicibus syriacis manuscriptis in museo Britannico et bibliotheca Bodleiana asservatis primus edidit*. Oxford, 1865, p. 256–257.

95 Особ. V, VII–VIII; изд.: Euringer, *Die neun "Töpferlieder" des Simeon von Gêšîr*, p. 228–233.

96 Ср. стр. 8, где они именуются «правителями Персии» (ܪ̈ܫܝ ܦܪܣ); изд.: Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, S. 210 [Syr.].

97 Wright, *Eusebius of Caesarea on the Star*, p. ܗ [Syr.], 162 [tr.].

98 «Завещание Адама» 3, 7 (рецензии 1 и 3); изд.: Robinson, S. E., *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions*. (SBL Dissertation Series, 52). Chico (CA), 1982, p. 64–65, 100–101.

99 Robinson, *The Testament of Adam*, p. 151.

100 Сирийскую версию «Успения» VI в. см. в: Wright, W., *The Departure of my*

Еще одно раннее упоминание о царском статусе волхвов находится в сочинениях Исаака Антиохийского, сирийского поэта V в. В его до сих пор не опубликованной «Гомилии о волхвах, пришедших с Востока», сохранившейся в рукописи VI в., содержится сцена допроса волхвов Иродом, во время которой они упрашивают царя не принять их по ошибке за персидских шпионов и открываются ему, заявляя: «мы – из правителей Персии и даже цари и сыны царей»[101]. Из-за отсутствия критического исследования корпуса сочинений Исаака и аутентичности этой гомилии, можно лишь предварительно выдвинуть предположение о второй половине V в. как вероятной дате появления представления о царском статусе волхвов в сирийской христианской традиции.

### 3. *Имена волхвов*

Представление о волхвах как царях в *ПС* находит дополнительное выражение в том, что всем им присвоены типично иранские царские имена. В *ПС* XLV.18–19 автор описывает волхвов следующим образом:

> Это цари, сыны царей, которые принесли приношения Царю: Хормизд из Махозди, царь Персии, именуемый «царем царей» и восседающий в нижнем Азербайджане, и Яздегерд, царь Сабы, и Пероз, царь Шебы, что на Востоке[102].

---

*Lady Mary from this World* // Journal of Sacred Literature and Biblical Record NS VI, 12 (1865); VII, 13 (1865), p. ܒ [Syr.]; 145 [tr.]; V в. – в: Lewis, A. S. (ed. & tr.), *Apocrypha Syriaca: The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae, with Texts from the Septuagint, the Corân, the Peshitta, and from a Syriac Hymn in a Syro-Arabic Palimpsest of the Fifth and Other Centuries.* (Studia Sinaitica, 11). London, 1902, p. ܡܘ [Syr.], 41 [tr.].

101 ܡܢ ܪ̈ܫܢܐ ܕܦܪܣ ܐܝܬܝܢ ܐܦ ܡ̈ܠܟܐ ܘܒܢ̈ܝ ܡ̈ܠܟܐ; ркп. *Vatican Syriac 120*, fol. 199r. Это гомилия № 106 в списке, приведенном в: Mathews, E. G., Jr., *The Works attributed to Isaac of Antioch: A[nother] Preliminary Checklist* // Hugoye: Journal of Syriac Studies 6:1 (2003). Благодарю д-ра Кристиана Хилла, обратившего мое внимание на этот текст.

102 Or^A: ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܘ ܗܘܘ ܩܘܪܒܢܐ ܠܡܠܟܐ. ܡ̈ܠܟܐ ܒܢ̈ܝ ܡ̈ܠܟܐ. ܗܘܪܡܝܙܕ ܕܡܚܘܙܕ، ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ. ܗܘ ܕܡܠܟ ܡ̈ܠܟܐ ܡܬܩܪܐ ܗܘܐ ܘܝܬܒ ܗܘܐ ܒܐܕܘܪܒܝܓܢ ܡܢ ܠܬܚܬ. ܘܐܝܙܕܓܪܕ ܡܠܟܐ ܕܣܒܐ. ܘܦܝܪܘܙ ܡܠܟܐ ܕܫܒܐ ܗܘ ܕܒܡܕܢܚܐ.

Определенная трудность с точным установлением имен волхвов связана с большим числом текстуальных разночтений для каждого из них. В нашем переводе предпочтение отдано реконструкции этих имен, предложенной Карлом Бецольдом в его немецком переводе *ПС*[103].

Набольшую сложность составляет, пожалуй, реконструкция имени первого волхва. Можно выделить два основных варианта этого имени в рукописях *ПС*: «Хормизд» и «Хормиздад»[104]. Оба этих теофорных имени, происходящие от имени высшего зороастрийского божества Ормазда, засвидетельствованы в оригинальных иранских источниках[105]. Соответственно, трудно решить, какую их этих двух форм следует предпочесть в качестве оригинальной формы имени первого волхва. Форма «Хормизд» представляется нам более вероятной. Это предпочтение основывается на том, что два других волхва носят характерные царские имена, и тогда как нам известно несколько Сасанидских царей по имени Хормизд[106], примеров того, чтобы иранский монарх носил личное имя Хормиздад, нет. Более того, тот факт, что в историографическом труде Агафия Миринейского имена царей Хормизда I и

---

103 См.: Bezold, C. (ed. & tr.), *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen*. Vol. 1–2. Leipzig, 1883–1888, vol. 1, p. 57.

104 Текстуальные разночтения: Or[ABDMO] ܗܘܪܡܝܙܕܕ, Or[EHLPSU] ܗܘܪܡܙܕܕ, Or[C]Oc[d] ܗܘܪܡܝܙܕ, Or[V] ܗܘܪܡܝܙܕܪ, Oc[c] ܗܘܪܡܐܙܕܪ.

105 См.: Justi, F., *Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1895, S. 7–9; Gignoux, Ph., *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique*. (Iranisches Personennamenbuch, Band II. Mitteliranische Personennamen, Fasc. 2). Wien, 1986, p. 98, 137–139. Попытка реконструировать оригинальное имя первого волхва как «Хормизд-фарр», предпринятая Й. Марквартом, анализировавшим имена трех волхвов в свете иранских имен трех посланцев от Нимрода к Валааму в *ПС* XXXV.18–21 (Marquart, J., *Untersuchungen zur Geschichte von Eran, II (Schluß)* // Philologus, Supplementband 10 (1907), S. 7), имеет серьезный недостаток, поскольку опирается на весьма ограниченную текстуальную базу издания *ПС* К. Бецольда, и потому вряд ли может считаться удовлетворительной.

106 Это имя носили пять Сасанидских царей – Хормизд I (пр. 272–273), Хормизд II (пр. 303–309), Хормизд III (пр. 457–459), Хормизд IV (пр. 579–590), Хормизд V (пр. 630–632).

Хормизда II переданы как Ὁρμισδάτης[107], может прояснить путаницу при передаче имени первого волхва сирийскими переписчиками *ПС*.

Имя второго волхва не представляет собой особых трудностей и без сомнения реконструируется как «Яздегерд»[108]. Значение этого имени также является теофорным – «сделанный богом». Известны три Сасанидских царя, носивших это имя – Яздегерд I (пр. 399–421), Яздегерд II (пр. 438–457), и Яздегерд III (пр. 632–651), последний правитель из династии Сасанидов.

Форма имени третьего волхва также значительно варьируется в рукописях[109]. Учитывая тот факт, что за исключением формы ܦܝܪܘܙ, ни один из этих вариантов не имеет параллелей в аутентичной иранской ономастике, наиболее вероятной оригинальной формой имени третьего волхва нам представляется имя «Пероз» («победоносный»)[110]. Известны два Сасанидских монарха, носивших это имя – Пероз I (пр. 459–484) и Пероз II (ум. после 661 г.). Нам представляется обоснованным предположение, выдвинутое Витольдом Витаковски, о том, что прав-

---

107 См.: *Hist*. IV.24.5; IV.25.1; изд.: Keydell, R. (ed.), *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 2). Berlin, 1967, p. 154.

108 Текстуальные разночтения: Or[ABCDOPSV] ܐܙܕ ܓܪܕ, Or[EHLMU] ܐܙܪ ܓܕ, Oc[abc] ܐܙܕܓܪܕ, Oc[d] ܝܙܕ ܓܪܕ. Ср. чтение этого имени как ܝܙܕ ܓܪܕ и ܐܝܙܕ ܓܪܕ в других сирийских источниках; ссылки см. в: Gignoux, Ph., Jullien, Ch., Jullien, F., *Iranisches Personennamenbuch. Band VII: Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen. Fasc. 5: Noms propres syriaques d'origine iranienne*. (Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 789; Iranische Onomastik, 5). Wien, 2009, p. 143–144, № 453a–j. Примеры этого имени в иранских источниках см. в: Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 148–149; Gignoux, *Noms propres sassanides*, p. 189–190.

109 Текстуальные разночтения: Or[AELOPSUV] ܦܪܘܙܕ, Or[BCD] ܦܝܪܘܙ, Or[H] ܦܪܘܙܕܕ, Or[M] ܦܪܘܙܕ, Oc[a] ܦܘܪܙܕܢ, Oc[d] ܦܪܘܙܕܢ.

110 Примеры имени «Пероз» и его производных в иранских источниках см. в: Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 247–251; Gignoux, *Noms propres sassanides*, p. 147–148; Gignoux, Ph., *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. Supplément [1986–2001]*. (Iranisches Personennamenbuch, Band II. Mitteliranische Personennamen, Fasc. 3). Wien, 2003, p. 55. Попытка Маркварта связать имя третьего волхва с персидским именем «Фарр-виндад» (Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran, II (Schluß)*, S. 4) не имеет под собой надежной лингвистической основы.

ление Пероза I, первого Сасанидского царя, носившего это имя, следует рассматривать в качестве *terminus post quem* для истории волхвов в *ПС*[111].

Такое представление об именах волхвов не имеет параллелей в других христианских источниках эпохи поздней античности и является уникальным для *ПС*. Оно никак не связано с современной ей западнохристианской традицией, где волхвов звали Гаспар, Мельхиор и Балтазар[112]. В связи с этим возникает законный вопрос о причине именования волхвов в *ПС* именно этими царскими именами. В этой связи, имеют смысл поиски общего знаменателя, который связывал бы воедино этих трех Сасанидских царей и, таким образом, мог бы пролить свет на причину их выбора автором *ПС*. Возможный ответ на этот вопрос состоит в том, что автор *ПС* приписал волхвам имена тех Сасанидских царей, которые правили сравнительно недавно и, поэтому, могли быть легко опознаны его предполагаемой аудиторией. Одну из возможных конфигураций трех Сасанидских царей, чьи имена соответствуют именам трех волхвов, предложил Альбрехт Вирт. Он предположил, что прототипами волхвов в *ПС* были следующие Сасанидские монархи, правившие последовательно друг за другом с середины до второй половины V в., – Яздегерд II (пр. 438–457), Хормизд III (пр. 457–459) и Пероз I (пр. 459–484)[113].

Имеет смысл упомянуть и другой возможный общий знаменатель, который, как нам кажется, дает лучшее решение проблемы имен волхвов. Выбор автором *ПС* этих иранских имен мог быть обусловлен положительным отношением носивших их Сасанидских царей к христианству. Это объяснение безусловно подходит для первого волхва, чье имя можно истолковать как отсылку к Хормизду IV (пр. 579–590). Этот Са-

---

111 Witakowski, *The Magi in Syriac Tradition*, p. 815–816.

112 Ссылки и обсуждение см. в: Metzger, B. M., *Names for the Nameless in the New Testament: A Study in the Growth of Christian Tradition* // Granfield, P., Jungmann, J. A. (eds.), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*. Bd. 1–2. Münster, 1970, Bd. 1, S. 80–81.

113 Wirth, A., *Aus orientalischen Chroniken*. Frankfurt am Main, 1894, S. 203, Fn. 2.

санидский царь, в правление которого вполне мог жить автор *ПС*, проводил по отношению к христианам политику религиозной терпимости и препятствовал попыткам зороастрийского духовенства организовать антихристианские гонения[114].

Имя второго волхва можно связать с Яздегердом I (пр. 399–420), который также соответствует этому критерию. Заклейменный нехристианскими персидскими и арабскими источниками как «грешник», этот царь в течение большей части своего правления благосклонно относился к своим подданным-христианам, легализовав публичное христианское богослужение и поддержав созыв первого собора Церкви Востока[115]. И хотя в последний год правления Яздегерда антихристианские гонения возобновились, этот факт не омрачил его образ в позднейшей христианской традиции, где отрицательные аспекты правления этого монарха часто преуменьшались[116].

Случай третьего волхва в этом смысле наиболее проблематичен. Единственным Сасанидским царем, который мог послужить прототипом для него является Пероз I. В отличие от Хормизда IV и Яздегерда I, этот царь был стойким и последовательным приверженцем официальной зороастрийской религии. Исторические источники сообщают, что он инициировал преследование христиан на территории своей империи[117]. Однако стоит отметить, что имеющиеся в нашем распоряжении данные о политике Пероза в отношении христиан противоречивы. Так, в некоторых восточносирийских источниках этот монарх представлен в положительном свете, главным образом,

---

114 См. о нем: Shahbazi, A. S., *Hormozd IV* // Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*. New York, 2004, vol. 12, p. 466–467. О политике Хормизда в отношении христиан его империи см.: Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 200–203; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides.* 2nd rev. ed. Copenhague, 1944, p. 442–443.

115 См.: Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 87–103; Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 269–273.

116 См. об этом в: McDonough, S. J., *A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography* // Journal of Late Antiquity 1:1 (2008), p. 127–140.

117 См.: Gerö, St., *Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century.* (CSCO 426, Subs. 63). Louvain, 1981, p. 17–20.

за счет его роли как покровителя Барҫаумы Ниҫивинского[118]. В «Хронике Арбелы» о Перозе сообщается, что «хотя он и был язычником, но в течение своей жизни оказывал большую помощь христианам»[119]. Положительная характеристика правления Пероза находит подтверждение и в «Мученичестве Григория Пиран-Гушнаспа», агиографическом сочинении конца VI в., где сообщается, что христиане Ирана наслаждались периодом мира «со времени правления царя Пероза до десятого года царя Хосрова»[120]. Хотя Стивен Геро, возможно, и прав, отказываясь признавать надежность этих двух источников как свидетельств о реальной политике Пероза в отношении христиан[121], для нас важно то, что по крайней мере некоторые иранские христиане в VI в. не видели вопиющего противоречия в образе Пероза как царя, благосклонно настроенного по отношению к своим христианским подданным.

Заслуживает внимания и такой аспект изображения волхвов в *ПС* как их связь с определенными географическими регионами. Первый волхв, Хормизд, назван «царем Персии» (ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ) и, чтобы подкрепить это утверждение, автор *ПС* наделяет его специфически иранским царским титулом «царь царей» (ܡܠܟ ܡܠܟ̈ܐ), являющимся калькой с пехлевийского выражения *šāhān šāh*. В связи с Хормиздом упомянут также топоним (или, возможно, патроним) «Маḵōздӣ» (ܡܩܘܙܕܝ,), который с трудом поддается идентификации[122]. Другой же топоним, свя-

---

118 См.: Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 149–150; Gerö, *Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity*, p. 36–37.

119 ܐܦ ܚܢܦܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ ܗܟܢ ܒܪ ܗܘܐ ܠܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܒܚܝ̈ܘܗܝ،; изд.: Mingana, A. (ed.), *Sources syriaques. Vol. 1: Mšiḥa-Zkha (texte et traduction); Bar-Penkayé (texte)*. Leipzig, 1908, p. 67, ln. 36–37.

120 ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܦܝܪܘܙ ܥܕܡܐ ܠܫܢܬ ܥܣܪ ܕܟܣܪܘ ܡܠܟܐ; изд.: Bedjan, P. (ed.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens.* 2nd rev. ed. Paris/Leipzig, 1895, p. 348, ln. 13–15.

121 См.: Gerö, *Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity*, p. 20.

122 Текстуальные варианты: Or^ABCDELMSUV Oc^d ܡܩܘܙܕܝ,, Or^OP ܡܘܙܕܝ,, Or^H ܡܩܘܙܕܡ. Я не вижу убедительной причины для принятия исправления Марквартом этого гапакса в определительное придаточное предложение ܕܗܘ ܡܙܕܝ, "кто есть Маздай" (Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran, II (Schluß)*, S. 7).

занный с Хормиздом, опознается без труда – он образован от пехлевийского названия провинции Азербайджан[123]. Можно привести несколько причин для упоминания Азербайджана в связи с Сасанидскими царями. Известно, что Азербайджан являлся своего рода религиозным центром империи Сасанидов, поскольку именно там находился главный царский храм огня Āдур Гушнасп, паломничество к которому совершал каждый вновь коронованный Сасанидский монарх. Кроме того, город Ганзак, столица этой провинции, был важный центром Сасанидской администрации[124]. В дополнение к этому, заявление автора *ПС* о том, что Хормизд «восседал (ܝܬܒ ܗܘܐ) в нижнем Азербайджане», противоречащее неоспоримому статусу Селевкии-Ктесифона как официальной столицы империи Сасанидов, можно объяснить как основанное на том, что Ганзак иногда использовался иранскими монархами как место летнего отдыха[125].

В то время как связь Хормизда с Персией не представляет особых проблем, упоминание «Сабы» и «Шебы» в качестве царств двух других волхвов нуждается в пояснении. Поиск возможной связи между историческими Сасанидскими царями, носившими имена Яздегерд и Пероз, и этими географическими регионами, находящимися в Аравии, был бы напрасной тратой времени. Разумным представляется предположение Витольда Витаковски[126], объясняющего эти два топонима как

---

123 Корректная форма появляется в рукописях Or^P ܐܕܘܪܒܓܢ и Oc^d ܐܕܘܪܒܓܢ.

124 Сообщается, что Мани посещал Ганзак во время одного из своих миссионерских путешествий (см. «Кёльнский кодекс Мани» 121, 4–15). Именно в этот город царь Хосров I сослал под домашним арест католикоса Мāр Āву I. Об этом инциденте см.: Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 181–185; Payne, *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity*, p. 169–179.

125 Страбон (*Geogr*. XI.13.3) сообщает о парфянах, что «их летний царский дворец находится на равнине Газака» (βασίλειον δ' αὐτῶν θερινὸν μὲν ἐν πεδίῳ ἱδρυμένον Γάζακα); Jones, H. L. (ed. & tr.), *The Geography of Strabo*. Vol. 1–8. (Loeb Classical Library). London/Cambridge, 1917–1949, vol. 5, p. 304–305.

126 Witakowski, *The Magi in Syriac Tradition*, p. 815. Первым исследователем, заметившим эту библейскую аллюзию был, по-видимому, Маркварт; см.: Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran, II (Schluß)*, S. 2.

результат влияния следующего мессианского пророчества из Пс 72, 10–11:

> Цари Таршиша и островов принесут ему подношения. Цари Шебы и Сабы поднесут дары. И все цари поклонятся ему, и все народы будут служить ему[127].

Автор *ПС* был не первым христианским писателем, читавшим Мф 2, 1–12 в свете Пс 72, 10–15. В этом он следовал устоявшейся традиции христологической интерпретации этого псалма. Как отмечалось выше, одним из самых ранних экзегетов, толковавших Пс 72, 10–15 как относящийся к посещению и дарам волхвов, был Тертуллиан. К IV в. такое понимание Пс 72, 10–15 получило широкое распространение во всей грекоязычной части христианского мира. Афанасий Александрийский в «Толкованиях на Псалмы» объясняет «золото Аравии» в Пс 72, 10–15 как относящееся к дарам волхвов[128]. Эта экзегетическая традиция появляется и в трудах более поздних александрийских экзегетов, таких как Дидим Слепец (*Comm. on Zech.* III.305) и Кирилл Александрийский (*Comm. on Isaiah* IV.4), а также в «Диалоге Тимофея и Аквилы» (10.3) – антииудейском сочинении, относимом исследователями к александрийской среде[129]. Такой подход к Пс 72, 10–15 не был исключительной особенностью александрийской экзегетической школы. Он засвидетельствован и в трудах таких авторов из Палестины и Малой Азии, как Евсевий Кесарийский (*Comm. on Psalms*; *PG* 23, col. 813), Псевдо-Епифаний (*Book of Testimonies*, § 16)[130], Амфилохий Иконийский (*Oratio* IV.7). Столь широкое распространение этой экзегетической традиции затрудняет возмож-

---

127 Пешитта: ܡ̈ܠܟܐ ܕܬܪܫܝܫ ܘܕܓܙܪ̈ܬܐ. ܩܘܪ̈ܒܢܐ ܢܝܬܘܢ ܠܗ. ܡ̈ܠܟܐ ܕܫܒܐ ܘܣܒܐ. ܩܘܪ̈ܒܢܐ ܢܩܪܒܘܢ. ܘܢܣܓܕܘܢ ܠܗ ܟܠܗܘܢ ܡ̈ܠܟܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܥ̈ܡܡܐ ܢܦܠܚܘܢܝܗܝ.

128 *Καὶ δοθήσεται αὐτῷ χρυσίον Ἀραβικὸν,* δηλοῖ σαφῶς ἃ προσήνεγκαν οἱ μάγοι δῶρα; *PG* 27, col. 325.

129 Изд.: Robertson, R. G., *The Dialogue of Timothy and Aquila: A Critical Text, Introduction to the Manuscript Evidence, and an Inquiry into the Sources and Literary Relationships.* Th.D. dissertation. Harvard University, 1986, p. xviii.

130 Изд.: Hotchkiss, R. V. (ed. & tr.), *A Pseudo-Epiphanius Testimony Book.* (SBL Texts and Translations, Early Christian Literature Series, 1). Missoula (Montana), 1974, p. 34–35.

ность достоверно определить, как именно она стала известна сироязычному автору *ПС*[131]. Оставляя в стороне возможность ее устной передачи или же непосредственного знакомства автора *ПС* с упомянутыми греческими трудами, можно указать на сирийский перевод «Толкований на Псалмы» Афанасия, уже существовавший в VI в., как на возможный источник вдохновения для нашего автора[132].

### 4. *Одежды волхвов*

Примерно в середине повествования о волхвах, автор *ПС* включает следующее описание особого стиля их одежды во время посещения Вифлеема, сопровождаемое пояснением (*ПС* XLVI.3–4):

> Волхвов же называют так из-за волхвовских одежд, которые языческие цари обычно одевали, когда совершали жертвоприношения и приносили подношения своим богам. Они использовали два вида одежд: царские – внутри, а волхвовские – снаружи. Так же и те, кто пришли ко Христу, чтобы поднести свои дары, были облачены в два вида одежд[133].

Как и в случае с именами волхвов, аналогов этому описанию своеобразной манеры облачения иранских царей во время совершения ритуальных действий не обнаруживается ни у одно-

---

131 Следует, впрочем, отметить, что ничего подобного интерпретации автором *ПС* Пс 72, 10–15 не обнаруживается в комментариях на псалмы авторов Антиохийской традиции, а именно, в трудах Феодора Мопсуестйского и Феодорита Киррского, а также в более поздних восточносирийских сочинениях, таких как «Комментарий на Псалмы» Ӣшо̄ʿда̄да Мервского. Этот факт может служить дополнительным примером расхождения между *ПС* и восточносирийской экзегетической традицией, о чем см. гл. 1 моей докторской диссертации.

132 См. изд.: Thomson, R. W. (ed. & tr.), *Athanasiana Syriaca. Part IV: Expositio in Psalmos: 1. Abbreviated Version; 2. Longer Version*. Vol. 1–2. (CSCO 386–387, Syr. 167–168). Louvain, 1977, p. 143 [Syr.], 116 [tr.].

133 Or[A]: ܐܦ ܕܒܫܠܬܐ ܘܡܩܪܒܝܢ ܩܘܪܒܢܐ ܠܐܠܗܝܗܘܢ. ܢܗܘܘܢ ܡܬܚܫܚܝܢ ܒܬܪܝܢ ܐܣܟܡܝܢ. ܒܚܕ ܕܡܠܟܘܬܐ ܡܢ ܠܓܘ. ܒܚܕ ܕܡܓܘܫܘܬܐ ܡܢ ܠܒܪ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܢܘܢ ܕܐܬܘ ܗܘܘ ܕܝܢ ܡܫܝܚܐ. ܒܐܘܪܚܗܘܢ ܠܒ̈ܘܫܐ ܡܠܒܫܝܢ ܗܘܘ ܕܢܩܪܒܘܢ ܘܡܓܘ̈ܫܐ ܕܝܢ ܐܬܩܪܝܘ. ܡܛܠ ܐܣܟܡܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ. ܕܠܒܫܝܢ ܗܘܘ ܡܠ̈ܟܐ ܚܢ̈ܦܐ. ܕܐܡܪܢ، ܕܒܒܝܬ ܕܒ̈ܚܝܗܘܢ.

го древнего христианского автора. Греко-римские и восточные источники также не содержат сколь-нибудь похожих описаний облачения иранских царей в два разных вида одежд, царские и жреческие, для участия в зороастрийских ритуалах. Уникальный характер этого предания требует обратить на него самое пристальное внимание и попытаться понять намерения автора *ПС*, использовавшего этот необычный образ.

Попытка решить эту проблему была предпринята В. Витаковски, по мнению которого, описание волхвов в *ПС* XLVI.3–4 следует понимать как чисто литературный прием – сочетая эти два вида одежд, автор *ПС* пытается примирить предание о волхвах как царях с их обозначением термином *мгӯшӭ*, относящим их к членам зороастрийского священнического сословия[134]. Это объяснение является очевидным, но лишь частичным решением проблемы, поскольку оно не рассматривает указанное уникальное предание в контексте общей литературной стратегии *ПС*. Оно объясняет *как* мог возникнуть двойной образ одежд волхвов, но не *почему* автор *ПС* решил предпринять эту попытку примирения двух представлений о волхвах. Есть основания видеть в этом аспекте изображения волхвов в *ПС* нечто большее, нежели плоды усилий экзегетически ориентированного ума, единственной целью которого было найти способ устранить якобы имеющееся противоречие между двумя образами волхвов. Хотя в своем труде наш автор и опирается на предшествующую традицию библейской экзегезы, его подход далек от подхода антиквара, собирающего различные мнения о библейских фигурах. Иногда мы и в самом деле находим в *ПС* примеры «примирения» разных экзегетических традиций, как, например, в случае тройной характеристики Адама как царя, пророка и священника[135]. Однако, такие примеры доказывают лишь то, что автор *ПС* считал необходимым «примирять» только те предания, которые были необходимы

134 Witakowski, *The Magi in Syriac Tradition*, p. 815–816.

135 Ср.: *ПС* II.18; XLVIII.29. Каждое из этих трех преданий циркулировало отдельно в христианской и иудейской экзегетике до времени написания *ПС*.

для воплощения его авторского замысла. Так, в случае Адама, его тройственный статус был обусловлен «заместительным» антииудейским богословием автора, согласно которому, с приходом Иисуса еврейский народ был лишен даров царства, пророчества и священства[136]. Более того, вместо того чтобы «примирять» те экзегетические традиции, которые не могли быть включены в его версию библейской истории по тем или иным причинам, автор *ПС* был вполне способен игнорировать или даже недвусмысленно отвергать их[137]. В свете всего этого, подлинная причина решения автора *ПС* сохранить оба аспекта личностей волхвов, царский и жреческий, не может быть удовлетворительно объяснена в рамках экзегетической аргументации.

Как было показано выше, понимание волхвов как царей имело скорее маргинальное положение в христианских традициях эпохи поздней античности. Среди дошедших до нас древних христианских произведений, *ПС* является, пожалуй, первым, где на этой основе разработан непротиворечивый и законченный образ волхвов. Нам представляется, что уникальный двойной царско-жреческий образ волхвов в *ПС* не является результатом лишь того, что автор опирался на предшествующие традиции толкования Нового Завета, но обусловлен его знакомством с некоторыми иранскими идеями относительно царской власти. Параллели, обнаруживающиеся в иранских источниках, заставляют нас серьезно отнестись к возможности того, что автор *ПС* переработал традиционный образ новозаветных волхвов в свете господствовавшей в Сасанидском политическом дискурсе идеологии неразрывной связи между религией и государством.

Одним из первых исследователей, высказывавшихся в

---

136 Ср.: СТ XLVIII.29; L.13–14; LII.17. Анализ этой и других антииудейских тем в *ПС* дается в гл. 2 моей докторской диссертации.

137 Ср.: несогласие автором *ПС* с интерпретацией «сынов человеческих» в Быт 6, 1–9 как ангелов (*ПС* XV.4–8); неприятие им идеи о еврейском языке как первозданном (*ПС* XXIV.11); полемику против Мелхиседекиан (*ПС* XXX.11–17); несогласие с генеалогией двенадцати племен Израилевых (*ПС* XXXIII.1).

пользу возможной иранской подоплеки описания одежд волхвов в *ПС*, был Гео Виденгрен[138]. Согласно его мнению, мотив двойной одежды волхвов имеет отношение к древней иранской идее сакральной монархии. Наиболее заметным выражением этого представления служила форма одежды иранских царей, которые со времен Ахеменидов использовали одежды, отличавшиеся сочетанием красного и белого цветов, показывая тем самым объединение в личности царя двух высших типов власти, характерных для индоевропейского общества, – власти класса воинов и касты жрецов. Ниже я собираюсь несколько развить эту идею Виденгрена, которая представляется мне в целом верной, но нуждается в некоторой коррекции.

Подобно многим другим обществам древности, иранские народы считали институт монархии тесно связанным со сферой божественного[139]. Происхождение принципа царской власти возводилось к самому началу мироздания, поскольку, согласно зороастрийским верованиям, она была создана самим Ормаздом[140]. Среди иранистов до сих пор не утихает спор о точном значении пехлевийской формулировки *kē čihr az yazadān*, встречающейся в официальных надписях и на монетах Сасанидов в качестве характеристики царя[141]. Незави-

---

138 См.: Widengren, G., *The Sacral Kingship of Iran // La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, aprile 1955)*. (Studies in the History of Religions, 4). Leiden, 1959, p. 254.

139 Обзор античных теорий царской власти см. в: Oakley, F., *Kingship: The Politics of Enchantment*. (New Perspectives on the Past). Malden (MA), 2006. О сакральной монархии в Сасанидском Иране см.: Widengren, *The Sacral Kingship of Iran*; Choksy, J. K., *Sacral Kingship in Sasanian Iran* // Bulletin of the Asia Institute NS 2 (1988), p. 35–52; Daryaee, T., *Kingship in Early Sasanian Iran* // Curtis, V. S., Stewart, S. R. A. (eds.), *The Sasanian Era*. (The Idea of Iran, 3). London/New York, 2008), p. 60–70; Panaino, A. C. D., *The King and the Gods in the Sasanian Royal Ideology* // Gyselen, R. (ed.), *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224–710)*. (Res Orientales, 18). Bures-sur-Yvette, 2009, p. 209–256, особ. p. 216–227.

140 См.: «Денкарт» III.289; пехлевийский текст и французский перевод этого фрагмента см. в: Molé, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, 69). Paris, 1963, p. 48–49.

141 Сбалансированный подход к этой проблеме см. в: Panaino, *The King and*

симо от того, следует ли понимать эту формулу как претензию Сасанидских царей на прямое божественное происхождение или же как выражение их визуального сходства с богами, ее функция в качестве публичного провозглашения зороастрийских божеств как первоисточника царской власти Сасанидов очевидна.

В нашем распоряжении имеется достаточное количество свидетельств о культовой деятельности иранских царей и их участия в церемониях жертвоприношения[142]. Так, при проведении некоторых ритуалов главная роль отводилась царю. Например, в рассказе Филострата о посещении парфянского двора Аполлонием Тианским, царь изображен совершающим ритуал жертвоприношения коня в присутствии жрецов[143]. Некоторые источники используют термин «волхв» при описании Сасанидских монархов. Так, в сирийском сочинении «Повесть о Юлиане», Шапур II назван «великим царем, волхвом и могущественным богом»[144]. Согласно Агафию Миринейскому, основатель династии Сасанидов Ардашир был «приверженцем зороастрийской религии и официальным распорядителем ее мистерий»[145]. Сходным образом, Георгий Синкелл сообщает об Ардашире, что «он был волхвом» (ἦν δὲ μάγος), объясняя, каким образом зороастрийские жрецы приобрели власть в Персии[146]. На основании этих и аналогичных свидетельств,

---

*the Gods in the Sasanian Royal Ideology*, p. 227–246.

142 См.: Widengren, *The Sacral Kingship of Iran*, p. 251–254.

143 Филострат, «Жизнь Аполлония Тианского» I.29–31; изд.: Jones, Ch. P. (ed.), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*. Vol. 1–2. (Loeb Classical Library). London/Cambridge (Mass.), 2005, vol. 1, p. 104–109.

144 ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܡܓܘܫܐ ܘܐܠܗܐ ܬܩܝܦܐ; изд.: Hoffmann, J. G. E. (ed.), *Iulianos der Abtruennige. Syrische Erzaehlungen*. Leiden, 1880, p. 182, ln. 28. Эпитет *alāhā* («бог») в этом контексте выглядит странно и, скорее всего, является результатом слишком буквального перевода иранского титула *bay* («бог», «господин») сироязычным автором «Повести». См.: Panaino, *The King and the Gods in the Sasanian Royal Ideology*, p. 222, n. 71.

145 *Hist*. II.26.3 – ἦν δέ γε οὗτος τῇ μαγικῇ κάτοχος ἱερουργίᾳ καὶ αὐτουργὸς τῶν ἀπορρήτων; изд.: Keydell, *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, p. 75.

146 Изд.: Mosshammer, A. A. (ed.), *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig, 1984, p. 440.

Антонио Панайно пришел к заключению, что Сасанидские цари «вели себя как прирожденные члены духовенства, отправляющие отличные от остальных функции и обладающие специальными привилегиями»[147].

Учитывая крайнюю скудость сведений о зороастрийской ритуальной практике в Сасанидский период вообще, и о культовых обязанностях, исполнявшихся царем, в частности, трудно подтвердить или опровергнуть утверждение Панайно. Для нас важно то, что, по крайней мере в сфере идеологии, преданность зороастрийской вере и тесное сотрудничество с кастой духовенства считались необходимыми характеристиками Сасанидского монарха. На этой основе была сформулирована хорошо засвидетельствованная доктрина конкордата между Сасанидским государством и зороастрийской религией[148]. Этот фундаментальный принцип сасанидской политической идеологии выражен образно в «Письме Тансара», первоначально сасанидском сочинении второй половины VI в., которое сохранилось только в позднеперсидском переводе, сделанном в свою очередь с арабского перевода. Автор «Письма» сообщает, что «церковь и государство родились из одного чрева, соединные воедино, чтобы никогда не разлучиться»[149]. Похожие утверждения встречаются и в разных зороастрийских текстах, написанных на пехлеви. Так, в третьей книге «Денкарта» провозглашается, что «монархия основана на религии, а религия – на монархии» и что «монархия и религия, религия и монархия – соотечественники друг другу»[150]. Автор «Денкарта» приводит Заратуштру в качестве образцового примера та-

---

[147] Panaino, *The King and the Gods in the Sasanian Royal Ideology*, p. 233.

[148] Об этом см.: Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York, 1961, p. 296–299; Shaked, S., *From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4 (1984), p. 31–40. Большинство важных первоисточников собраны в: Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, p. 37–58.

[149] Boyce, M. (tr.), *The Letter of Tansar.* (Serie Orientale Roma, 38; Literary and Historical Texts from Iran, 1). Roma, 1968, p. 33.

[150] «Денкарт» III.58 – *pad awēšān xwadāyīh abar dēn, dēn abar xwadāyīh winārdagīh ... xwadāyīh dēn [ud] dēn xwadāyīh [ham-]dehān*; текст *apud* Shaked, *From Iran to Islam*, p. 39.

кого союза, превознося пророка за два совершенных качества, соединившихся в его личности – «славу Кейянидов» (*kayān xwarrah*), то есть, славу монархии, и «славу священства» (*hērbed xwarrah*)[151]. Еще одним примером гармоничного воплощения этих качеств является Йима – мифический царь первозданного рая, в котором, как и в Заратуштре, «слава власти» (*xwarrah ī xwadāyīh*) сочеталась со «славой Благой Веры» (*xwarrah ī weh dēn*)[152].

В свете всех этих данных, нам представляется весьма вероятным, что автор *ПС* был осведомлен о двойной, царской и сакральной, функции монархии в Сасанидском Иране, и при создании своего описания одеяний волхвов сознательно использовал образ царских и жреческих одежд, чтобы с большей силой подчеркнуть иранскую идентичность волхвов Нового Завета.

### 5. *Иисус глазами волхвов*

Стоит упомянуть еще одно проявление иранского происхождения волхвов, которое содержится в *ПС* XLVI.8. В этом пассаже автор предлагает следующее описание того, что же именно волхвы ожидали увидеть по прибытии к новорожденному «Царю иудеев»:

> Так думали они, что найдут в земле Израиля царский дворец, и сиденья из золота, покрытые коврами, и царя и царского сына, одетых в пурпур, и поспешающих воинов и отряды царских войск, и знатных людей царства, оказывающих ему почести, преподнося дары, и накрытые столы с пищей, подобающей царю, и рядами лакомств, и слуг и служанок, со страхом прислуживающих ему[153].

---

151 «Денкарт» VII.3.46; пехлевийский текст и французский перевод этого фрагмента см. в: Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien*, p. 36–39.

152 «Денкарт» III.129 пехлевийский текст и французский перевод этого фрагмента см. в: Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien*, p. 37–38.

153 Or[A]: ܗܟܢܐ ܡܣܬܒܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܡܫܟܚܝܢ ܗܘܘ ܒܐܪܥܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ܦܠܛܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܘܟܘܪ̈ܣܘܬܐ ܕܕܗܒܐ. ܟܕ ܡܟܣܝܢ ܒܬ̈ܟܠܬܐ ܘܐܬ̈ܠܐ. ܘܡܠܟܐ ܘܒܪ ܡܠܟܐ ܟܕ ܡܠܒܫܝܢ ܒܐܪܓܘܢܐ. ܘܣܝܥܬܐ ܘܗܕ̈ܪܐ ܕܦܠ̈ܚܐ ܡܠܟܐ ܟܕ ܪܗܛܝܢ. ܘܪ̈ܘܪܒܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܟܕ

Это описание содержит целый ряд характерных особенностей, указывающих на церемонию иранской царской аудиенции как на базовую схему в основании ожиданий волхвов. Церемония царской аудиенции имела огромное значение в системе правления древнего Ирана и была одним из важнейших атрибутов царской власти[154]. Автор *ПС* эксплицитно описывает складывающееся у волхвов представление о жилище Иисуса как образ «царского дворца» (ܦܠܛܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ). В дополнение к общему замечанию, он использует в своем описании этой обстановки несколько более специфических деталей, выдающих ее иранское происхождение.

Один из таких элементов – «сиденья из золота» (ܟܘܪ̈ܣܘܬܐ ܕܕܗܒܐ), т.е. церемониальное сиденье или трон, которые использовались царем и вельможами Ирана и Армении во время праздников и пиршеств. Упоминание этого предмета роскоши находится уже в Авесте, где в гимне, адресованном богине Аши, сиденья «с золотыми ножками» (*zaranyapaχšta.pādåŋhō*) включены в список наград для тех, кто совершает ей ясну[155]. Позднее, Иосиф Флавий сообщает, что одной из исключительных привилегий парфянских царей было «возлежать на ложе из золота» (ἐπὶ κλίνης χρυσῆς καθεύδειν)[156]. «Золотое сиденье» (*ZḤByn bzmy*) упоминается в описании сцены пиршества в той части среднеперсидской надписи сасанидского первосвященника Картира из Сар-и Мешхеда, где он описывает свое небесное видéние[157]. Этот предмет занимает видное место в

---

ܣܡܝܟܝܢ ܠܗ ܒܡܘܬܒܐ. ܘܦܬܘܪܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ ܒܗ ܡܬܡܨܝ ܘܦܠܛܝ̈ܢܐ ܒܗ ܫܪܝܢ.
ܘܟܪ̈ܣܐ ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܡܫܒܚܝܢ ܒܫܘܠܛܢܐ.

154 Об этой церемонии см.: Khaleghi-Motlagh, D., *Bār (Audience). i. From the Achaemenid through the Safavid Period* // Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*. London/New York, 1989, vol. 3, p. 730–734.

155 Яшт 17.9; *apud* Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. (Ratanbai Katrak Lectures). Oxford, 1943, p. 6.

156 *Ant*. XX.67; изд.: Thackeray, H. S. J., Marcus, R., Feldman, L. H. (eds.), *Josephus*. Vol. 1–9. (The Loeb Classical Library). London/Cambridge (Mass.), 1926–1965, vol. 9, p. 424.

157 Изд.: Gignoux, Ph., *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr: textes et concordances*. (Cahiers de Studia Iranica, 9; Collection des sources pour l'histoire de l'Asie centrale pre-islamique, II.1). Paris, 1991, p. 91, § 25 [Pahl.], p. 96 [tr.].

сценах царского пира – одного из наиболее распространенных изобразительных мотивов на сасанидских серебряных блюдах. Во многих из этих сцен царь изображен сидящим на таком сиденье, один или с супругой[158].

Другая заслуживающая внимания деталь описания в *ПС* XLVI.8, относящаяся к обстановке царской аудиенции или же пиршества иранских монархов, представлена упоминанием «ковров/подстилок» (ܫܘ̈ܝܬܐ), покрывающих сиденья. Эти подстилки, называемые на пехлеви *wistar(ag)*, были важным элементом украшения царского трона во времена Сасанидов[159]. Живописное описание этого элемента царской роскоши находится в «Истории» аṭ-Ṭабарӣ, в описании аудиенции, которую давал Хосров II Парвиз (пр. 591–628), когда его держал в плену его собственный сын. Арабский историк сообщает, что во время визита одного из военачальников пленный монарх «сидел на трех хусраванских ковриках, вытканных золотом, которые были положены на мягкий ковер, и облокачивался на три подушки, также вытканные золотом»[160]. Подобно уже упоминавшемуся царскому сиденью, этот аксессуар также появляется в изображениях сцен царского пира на сасанидской серебряной

---

158 См.: Ghirshman, R., *Notes iraniennes, V: Scènes de banquet sur l'argenterie sassanide* // Artibus Asiae 16:1–2 (1953), p. 60–61, 63, 66–67. См. также: Dentzer, J.-M., *L'iconographie iranienne du souverain couché et le motif du banquet* // *IX^eme Congrès International d'archéologie classique (Damas, 11–20 octobre 1969)*. (Annales archéologiques arabes syriennes 21.1–2). Damas, 1971, 39–50.

159 См.: Sperber, D., *On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia* // Shaked, Sh. (ed.), *Irano-Judaica I*. Jerusalem, 1982, p. 91–93; Shaked, Sh., *From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 7 (1986), p. 77–79. Как указал Дж. Герман, следует различать между ***коврами***, на которых царь сидел, и ***подушками***, на которые он откидывался; см.: Herman, G., *The Story of Rav Kahana (BT Baba Qamma 117a–b) in Light of Armeno-Persian Sources* // Shaked, Sh., Netzer, A. (eds.), *Irano-Judaica VI*. Jerusalem, 2008, p. 74.

160 وكان كسرى جالسا على ثلثة انماط ديباج خسروانيّ منسوج من ذهب قد فرشت على بساط من ابريسم متّكئا على ثلث وسائد منسوجة بذهب; изд.: De Goeje, M. J. et alii (eds.), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*. Vol. 1–15. Leiden, 1879–1901, vol. I.2, p. 1048; tr. Bosworth, C. E. (tr.), *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 5: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids and Yemen*. Albany, 1999, p. 385.

посуде, где сиденье, на котором сидит царь, обычно покрыто несколькими слоями ковров[161].

Еще одним элементом, вызывающим ассоциации с иранской монархией, является «пурпур», обернутым в который должен был бы предстать взорам волхвов Иисус. В иранской традиции красный цвет играл важную роль. Начиная со времен мидийцев и Ахеменидов он использовался в одеждах сословия воинов, к которому принадлежали царь и знать[162]. Этот обычай продолжался и в Сасанидский период, о чем свидетельствует целый ряд упоминаний о том, что персидские цари, а также их солдаты одевались в красное[163]. Так, Евнапий в рассказе о встрече между Шапуром II (пр. 309–379) и греческим философом Евстафием сообщает о «пурпурном (περιπορφύρους) и украшенном драгоценными камнями царском одеянии»[164]. Император Юлиан, описывая персидскую армию, упоминает их «одежду, украшенную золотом и пурпуром (ἁλουργέσι)»[165]. Сходные описания содержатся в таких зороастрийских сочинениях как «Денкарт», где одежда, подобающая воину, описывается как «одеяние красного (*suxr*) и винного цвета (*may-gōn*), украшенное всевозможным орнаментом, с серебром и золотом, халцедоном и сияющим рубином»[166].

Некоторые из образов, используемых автором в *ПС* XLVI.8, дают основание думать, что при описании этой выдуманной

---

161 См.: Ghirshman, *Notes iraniennes, V*, p. 60–61, 63, 67.

162 См.: Reinhold, M., *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity.* (Collection Latomus, 116). Bruxelles, 1970, p. 18–20; Shahbazi, A. S., *Clothing. ii. In the Median and Achaemenid Periods* // Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica.* Costa Mesa (California), 1992, vol. 5, 723–737, p. 723–735.

163 См.: Tafazzoli, A., *Sasanian Society: I. Warriors, II. Scribes, III. Dehqāns.* (Ehsan Yarshater Distinguished Lectures in Iranian Studies, 1). New York, 2000, p. 1.

164 Евнапий, *Vitae sophist.* VI.5.8; изд.: Wright, W. C. (ed. & tr.), *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists.* (Loeb Classical Library). London, 1921, p. 396–397.

165 Юлиан, *Orat.* II.63B; изд.: Wright, W.C. (ed. & tr.), *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 1–3. (Loeb Classical Library). London, 1913–1923, vol. 1, p. 168–169.

166 «Денкарт» III.192.3; *apud* Tafazzoli, *Sasanian Society*, p. 1.

сцены он мог иметь в виду не обычную царскую аудиенцию, а одну из тех церемоний, которые проводились с гораздо большей пышностью во время Науруза и Михрагана – двух самых важных праздников зороастрийского года[167]. До нас дошли свидетельства о двух разновидностях царской аудиенции, проводившейся во время этих праздников, – частной, для приема иностранных сановников и персидской знати, и публичной, для приема всех остальных членов иранского общества[168].

О праздничной обстановке сцены, описанной в *ПС* XLVI.8, заставляет думать упоминание «даров» (ܡܘܗ̈ܒܬܐ), подносимых «знатью царства» (ܪܘܪ̈ܒܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ). Подношение подарков Сасанидскому монарху его подданными всех рангов – от иностранных правителей до простых людей – было одним из центральных моментов этих двух праздников[169]. Как сообщается в «Книге короны», неверно приписываемой ал-Джāḥиẓу, «надлежит подносить царю подарки на Науруз и Михраган»[170]. Упоминание «лакомств» (ܦܬܒ̈ܓܐ), расставленных на столах, также указывает на возможный праздничный контекст этой воображаемой аудиенции. Во время Науруза и Михрагана было принято предлагать царю особые виды пищи, характерные для каждого из этих праздников, – свежие молоко и сыры для первого, и спелые фрукты и орехи для второго[171]. Также, в древнем Иране было принято во время Науруза есть сладости в качестве благоприятного предзнаменования для насту-

[167] Об этих праздниках см.: Boyce, M., *Iranian Festivals* // Yarshater, E. (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3(2): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge, 1983, p. 792–815.

[168] См.: Khaleghi-Motlagh, *Bār (Audience), i*, p. 733.

[169] См.: Boyce, M., *Iranian Festivals*, p. 799–803; Ehrlich, R., *The Celebration and Gifts of the Persian New Year (Nawruz) according to an Arabic Source // Dr. Modi Memorial Volume: Papers on Indo-Iranian and Other Subjects, Written by Several Scholars in Honour of Shams-ul-Ulama Dr. Jivanji Jamshedji Modi*. Bombay, 1930, p. 95–101.

[170] ومن حق الملك هدايا المهرجان والنيروز; изд.: Zéki Pasha, A. (ed.), *Djâḥiẓ. Le Livre de la Couronne (Kitab el-tadj)*. Le Caire, 1914, p. 146. Этой фразой открывается раздел, который описывает обмен дарами между царем и его подданными во время двух названных праздников.

[171] См.: Boyce, M., *Iranian Festivals*, p. 802.

пающего нового года[172]. Согласно «Книге красот и противопоставлений», еще одному произведению Псевдо-Джāḥиẓа, в дни Науруза царям подавали «белый сахар со свежими очищенными индийскими орехами»[173]. Засвидетельствован также обычай подавать на царский стол в эти праздники семь разных сортов круп[174].

* * *

Выявив заметное влияние целого ряда идей и образов, характерных для иранских представлений о царской власти, на изображение евангельских волхвов в *ПС*, рассмотрим вопрос о возможных причинах такой своеобразной и новаторской переинтерпретации этих канонических фигур нашим автором.

Прежде всего, следует отметить, что фигуры волхвов играют важную повествовательную и богословскую роль в общей схеме христианской истории спасения, излагаемой автором *ПС*. Три иранских царя выступают в качестве посредников, своего рода звеном в цепи передачи обетования всеобщего спасения, данного Богом в самом начале человеческой истории и изложенного в Ветхом Завете, к его конечному исполнению в Новом Завете. Благодаря им наш автор оказывается способным выразить абстрактную идею единства обоих Заветов в форме связного и непротиворечивого повествования. Принося младенцу Иисусу три символических дара – золото, ладан и смирну, волхвы подтверждают его статус как «Послед-

---

172 См.: Carter, M. L., *Royal Festal Themes in Sasanian Silverwork and Their Central Asian Parallels // Commémoration Cyrus: Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*. Vol. 1: *Hommage universel*. (Acta Iranica, 1). Leiden, 1974, p. 192.

173 سكّر ابيض وجوز هندوىّ مقشّر; изд.: Van Vloten, G. (ed.), *Le Livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra*. Leiden, 1898, p. 362.

174 Ср.: Псевдо-Джāḥиẓ, «Книга красот и противопоставлений»; изд.: Van Vloten, *Le Livre des beautés et des antithèses*, p. 361; ад-Димашḳӣ, «Космография» IX.8; изд.: Mehren, A. F. (ed.), *Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui*. Saint-Pétersbourg, 1866, p. 278.

него» или «Нового» Адама и тем самым подают сигнал о начале его искупительного служения, приводя круг *Heilsgeschichte* к его логическому завершению (ср. *ПС* XLV.13–15)[175]. Непропорционально большое внимание, уделенное фигурам волхвов в *ПС*, а также их сугубо положительная характеристика, достигающая кульминации в акте признания ими Иисуса Богом (ср.: *ПС* XLVI.19–26), хорошо согласуется и с последовательно антииудейской программой нашего автора, чье «заместительное» богословие нуждалось в образе добродетельных язычников, чтобы представить неверующий еврейский народ в негативном свете[176].

Дополнительный свет на важную роль, отведенную фигурам волхвов в *ПС*, может пролить отмеченный учеными феномен «локального патриотизма», то есть склонности к повышенному вниманию и положительной трактовке тех библейских тем или фигур, которые так или иначе связаны с региональным контекстом автора или его предполагаемой аудитории[177]. Эта тенденция является одной из отличительных черт переработки библейского повествования автором *ПС*. Заметнее всего она выражается тогда, когда он говорит о первенстве сирийского языка (ср.: СТ XXIV.9–11; LIII.20–27) или трактует положительно библейскую фигуру Нимрода (ср.: СТ XXIV.24–25; XXVII.6–11; XLV.7–11)[178]. К этому следует добавить и то, что представление о волхвах как уроженцах «Востока», пришедших к Иисусу из «страны Персии», предоставляло хри-

---

175 Эти дары были взяты Адамом из рая после его изгнания и оставлены на хранение в «пещере сокровищ» (ср.: *ПС* V.17; XIII.6; XVI.14, 21; XLV.12).

176 Об этом аспекте *ПС* см. главу 2 моей докторской диссертации.

177 Об этом феномене среди евреев и христиан древности см.: Pearce, S., Jones, S., *Introduction: Jewish Local Identities and Patriotism in the Graeco-Roman Period* // Jones, S., Pearce, S. (eds.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series, 31). Sheffield, 1998), p. 13–28; Gafni, I. M., *Expressions and Types of "Local Patriotism" among the Jews of Sasanian Babylonia* // Irano-Judaica 2 (1990), p. 63–71; Grosby, S., *The Category of the Primordial in the Study of Early Christianity and Second-Century Judaism* // History of Religions 36:2 (1996), p. 140–163.

178 Об этом см. главу 4 моей докторской диссертации.

стианам этих регионов законное основание считать их своими соотечественниками и представителями, и, как следствие, относиться к ним с повышенным уважением.

Однако, на наш взгляд, одних этих концептуальных моделей недостаточно для объяснения некоторых уникальных особенностей изображения волхвов в *ПС*, таких как присвоение им имен Сасанидских монархов и других атрибутов царской власти явно иранского происхождения, использование которых разительно отличает автора *ПС* от большинства древних сирийских и других христианских авторов, писавших о волхвах. Такой выраженный акцент на *царской* идентичности волхвов в *ПС* ставит перед нами вопрос о возможном политическом измерении этого повествования.

Использование образа волхвов было одним из популярных средств легитимации царской власти в Средние века, как на латинском Западе, так и на византийском Востоке[179]. Вместе с тем, обращение к эпохе поздней античности показывает, что фигуры волхвы лишь изредка использовались для подобных целей в христианском политическом дискурсе того времени. В нашем распоряжении имеются лишь весьма немногие случаи политически ориентированного использования волхвов в этот период. В качестве примера можно указать на одну из проповедей блаженного Августина на праздник Богоявления. Этот западный иерарх использовал праздничную проповедь для увещевания земных властителей «иметь благочестивый и сыновний страх» перед Иисусом и превозносил евангельских волхвов в качестве эталона такого поведения[180]. Некоторые исследователи указывают на возможный политический подтекст изображения волхвов на мозаике VI в. в церкви Сан Витале в Равенне. На мозаичной панели в апсиде этой церкви находится изображение Феодоры, супруги императора Юстиниана, со сценой поклонения волхвов на вышитой кромке хламиды им-

179 См.: Trexler, R. C., *The Journey of the Magi*, p. 44–75; Geary, P. J., *Living with the Dead in the Middle Ages.* Ithaca/London, 1994, p. 243–256.

180 *Serm*. 200.2; *PL* 38, col. 1029–1030. Анализ этого отрывка см. в: Powell, M. A., *The Magi as Kings*, p. 475–478.

ператрицы. Как предположила Наталья Тетерятникова, фигуры волхвов были сознательно использованы монаршей четой для того, чтобы укрепить их имидж щедрых жертвователей на церковные нужды[181]. Другое объяснение изображения волхвов на одеянии императрицы предложил Мэтью Канепа, который предположил, что эту иконографическую деталь следует анализировать в контексте соперничества между Римской и Сасанидской империями – как попытку визуального утверждения «подчиненности иранской религии и монархии религии Рима – христианству»[182].

Сравнивая изображение волхвов в *ПС* с подобными попытками их политического использования, следует принять во внимание радикально иной социально-политический контекст автора *ПС* и его христианской общины. Функционирование библейских фигур волхвов в политическом дискурсе поздней Римской империи, принявшей христианство в качестве своей официальной религии, не могло оставаться таким же в контексте государства Сасанидов, где христиане составляли меньшинство, подвергавшееся гонениям или, в лучшем случае, испытывавшее по отношению к себе терпимое отношение.

При обращении к иранскому контексту, становится очевидно, что своеобразную интерпретацию волхвов в *ПС* следует рассматривать в свете склонности к воображаемой «христианизации» Сасанидских правителей, характерной для их сироязычных христианских подданных. Этот феномен был недавно проанализирован Кристель Жюльен, которая определяет его как “un processus graduel de mutation du roi barbare en un allié

[181] Teteriatnikov, N., *The “Gift Giving” Image: The Case of the Adoration of the Magi* // Visual Resources 13:3–4 (1998), p. 382.

[182] Canepa, M. P., *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. (The Transformation of the Classical Heritage, 45). Berkeley, 2009, p. 120. Неполитическую интерпретацию изображения волхвов на платье Феодоры см. в: McClanan, A. L., *Representations of Early Byzantine Empresses: Image and Empire*. (New Middle Ages). New York, 2002, p. 133–134.

ou tout au moins en un souverain favorable aux chrétiens”[183]. Такая тенденция находит свое выражение в целом ряде сирийских письменных источников, увидевших свет в пределах Сасанидской империи в течение VI–VII вв., где некоторые из иранских монархов превозносятся как просвещенные или даже христианские правители, чье правление санкционировано свыше. В качестве одного из наиболее примечательных примеров такого рода можно упомянуть Деяния синода Мāр Āвы I (540–552), созванного в 544 г., где царь Хосров I превозносится как «второй Кир» (ܟܘܪܫ ܕܬܪܝܢ), через посредство которого Христос ниспосылает многие блага своей Церкви[184].

Хотя в своей статье К. Жюльен ограничивается, в основном, восточносирийскими источниками и не принимает во внимание *ПС*, нам представляется, что трактовка волхвов автором этого сочинения является еще одним выражением этой тенденции «христианизации» царской власти в Иране. На это указывает тот факт, что автору *ПС* было важно дать волхвам не любые иранские имена, но такие, которые были бы типичными для Сасанидских царей, несмотря на очевидный анахронизм, связанный с таким наименованием, поскольку династия Сасанидов пришла к власти спустя двести лет после рождения Иисуса в Вифлееме.

Обратимся теперь к еще одному аспекту проблемы, который может пролить дополнительный свет на различие социально-культурной роли, исполняемой фигурами волхвов в *ПС* и в западной христианской традиции. Учитывая то, что в Сасанидской империи христиане были практически бесправным меньшинством, нам представляется эпистемологически оправданным проанализировать материал, относящийся к волхвам в *ПС*, используя инструментарий постколониальной теории. Изображение волхвов в рассматриваемом нами сочинении представляет собой смесь разнородных элементов, одни

---

183 Jullien, *Christianiser le pouvoir*, p. 120. См. также: McDonough, *A Second Constantine?*; Schilling, *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden*.

184 Изд.: Chabot, J. B. (ed. & tr.), *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*. Paris, 1902, p. 69–70.

из которых принадлежат культуре христианского меньшинства, в то время как другие заимствованы из господствующей культуры Сасанидского Ирана. Ключ к социально-политическому измерению истории волхвов в *ПС* следует искать, на наш взгляд, в концептуальном аппарате критической теории господства и подчинения, разработанной Джеймсом Скоттом[185]. В соответствии с предложенным Скоттом анализом различных вариантов отражения диалектики господства и подчинения в культуре, образ волхвов в контексте христианского имперского дискурса можно считать относящимся к сфере «публичного транскрипта». В этом качестве он является частью публичного осуществления власти господствующим классом, чье символическое подчинение Иисусу посредством отождествления с волхвами было призвано укрепить имидж императора, оправдывая его позицию господства над христианскими подданными и, таким образом, узаконивая существующий общественный строй. В случае же радикально иного политического контекста нехристианской империи Сасанидов, где была написана *ПС*, отождествление волхвов с миром иранской монархии предстает как элементом «скрытого транскрипта», то есть дискурса, «который осуществляет критику власти за спиной господствующих»[186]. Скрытый транскрипт является одной из «скрытых форм сопротивления» идеологическому господству, которые создаются подчиненными группами и предназначаются, в первую очередь, для внутреннего употребления. Применение этого концептуального подхода к описанию волхвов в *ПС* оправдано как тем, что мы имеем дело с текстом, который создавался подчиненной группой религиозного меньшинства, так и тем, что наш автор сознательно вступает во взаимодей-

---

185 См.: Scott, J. C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven (Connecticut), 1990. В качестве примеров применения методологии Скотта к древним культурам и обществам см. работы, перечисленные в: Horsley, R. A. (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*. (SBL Semeia Studies, 48). Leiden/Boston, 2004.

186 Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, p. xii.

ствие с культурой господствующего большинства, манипулируя ее символами и образами.

Анализируя историю волхвов в *ПС* как часть «скрытого транскрипта», используемого автором с целью критики господствующей иранской культуры, можно выделить две основные «подрывные» стратегии, которые он использует для этой цели, – переинтерпретация волхвов из зороастрийских жрецов в Сасанидских царей, и их последующее «обращение» в христианство.

Первая стратегия была подробно проанализирована выше. Что же касается второй, то автор *ПС* вводит в каноническое повествование о Богоявлении детально разработанную историю обращения волхвов (*ПС* XLVI.19–26). После того, как волхвы поднесли свои дары Младенцу Иисусу, они оставались с Ним на протяжении еще трех дней. В это время они становятся свидетелями величественного зрелища нисхождения с небес сонма ангелов, которые поют перед Иисусом гимн «Свят, свят, свят» из книги пророка Исайи (6, 3). Подкрепленная библейскими мессианскими пророчествами (Ис 7, 14 и 9, 6), эта ангелофания оказывает на восточных посетителей неотразимое воздействие и заставляет их уверовать в Христа[187]. Обращение волхвов находит логическое завершение в акте открытого признания Иисуса Богом. Произошедший под самый конец их визита, он представлен автором *ПС* как культовый акт «поклонения»[188].

«Подрывная» направленность этих двух литературных стратегий заключается, прежде всего, в том, что, изображая волхвов не столько как зороастрийских жрецов, сколько как Сасанидских царей, автор *ПС* маргинализует религиозный аспект их идентичности, подчиняя его светскому аспекту. Он прямо подчеркивает (*ПС* XLVI.3–4), что хотя кому-то и может показаться, что волхвы Нового Завета принадлежали к зоро-

---

187 *ПС* XLVI.21 (Or[A]) – ܗܝܡܢܘ ܒܡܫܝܚܐ.

188 В *ПС* XLVI.26 автор использует глагол ܣܓܕ, «поклоняться», аналог греческого προσκυνέω, для описания действий волхвов по отношению к Младенцу Иисусу.

астрийскому жреческому сословию, на самом деле они были иранскими монархами. Этот сдвиг в идентичности волхвов нацелен на уничтожение всякой связи между почитаемыми библейскими фигурами волхвов (и, в переносном смысле, Сасанидских царей) и зороастризмом, официальной религией Персидской империи, с которой для автора *ПС* не возможен никакой компромисс[189]. Такое дистанцирование Сасанидской монархии от зороастризма находит свое окончательное разрешение в акте обращения волхвов. Автор *ПС* одевает волхвов в одежду Сасанидских царей лишь затем, чтобы символически «крестить» их. Цель этой двухступенчатой переинтерпретации библейских фигур явно апологетическая, поскольку она выражает идею о том, что иранские цари уже давным-давно признали божественный авторитет Иисуса. Соответственно, скрытый смысл истории волхвов в *ПС* заключается в том, что она представляет возможность обращения в христианство для Сасанидских царей не как нововведение или принятие чужой религии, а как законный возврат к вере их предков. Трудно не отметить «подрывного» политического измерения такой трактовки фигур волхвов, в основе которой лежит мечта о царском обращении и о новом Сасанидском Константине, всегда присутствовавшая в душах христиан Ирана[190].

Под конец следует упомянуть, что *ПС* является далеко не единственным примером политически ориентированного использования фигур волхвов в христианской культуре Ближнего Востока в эпоху поздней античности. Нам известны по меньшей мере еще два античных источника, где присутствует схожая вымышленная связь между этими библейскими фигурами и Сасанидами.

Так, Григорий Бар Эбрей (Бар ʿЭврōйō), западносирийский мафриан и плодовитый церковный писатель XIII века, сообщает в своей «Церковной хронике» о религиозном дис-

[189] Об этом свидетельствует открытая полемика против некоторых аспектов зороастрийской религии, которую автор *ПС* ведет в своем сочинении. Ср. полемику против близкородственных браков в *ПС* XXVII.12–16 и полемику против прорицания и астрологии в *ПС* XXVII.17–22.

[190] См. об этом: Jullien, *Christianiser le pouvoir*, p. 127–131.

путе, который будто бы имел место между уже упоминавшимся восточносирийским католикосом Мāр Āвой I и Сасанидским царем Хосровом I[191]. Во время этого диспута, царь, который выступает как адвокат богословской позиции, характерной для западносирийской традиции христианства, выдвигает несколько доводов, призванных доказать божественную природу Иисуса и право Марии называться «Богородицей». Среди доказательств, предлагаемых царем, который оказывается к тому же и знатоком Нового Завета, интерес вызывает его ссылка на то, что «если бы наши отцы волхвы не знали, что Тот, Кто был рожден Девой в Вифлееме – это Бог, они не пришли бы с Востока поклониться Ему и не принесли бы Ему дары»[192].

У нас есть серьезные основания сомневаться в исторической достоверности этой истории о встрече между царем и католикосом, западносирийский апологетический уклон которой выдает тот факт, что она включает в себя ряд шаблонных мотивов антинесторианской полемики. Однако, даже если отвергнуть эту историю в целом как выдумку, ее составные элементы все же могут оказаться полезными для реконструкции самосознания сироязычных христиан в Сасанидский период. Что же касается нашего случая, то примечательно, что тот из сирийских христиан, кто выдумал эту историю, счел риторически убедительным изобразить Сасанидского царя признающим волхвов Нового Завета своими предками, даже если он и делает это с полемической целью.

Еще одна история, содержащая мотив отождествления персов и их самоотождествления с волхвами из Евангелия от Матфея, появляется в греческом сочинении, известном как «Письмо Трех Патриархов». Этот апологетический документ в защиту икон, адресованный византийскому императору Феофилу (пр. 829–842), был якобы написан в 836 г. в Иерусалиме тремя восточными патриархами – Христофором Алек-

[191] Изд.: Abbeloos, J. B., Lamy, T. J. (eds. & trs.), *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*. Vol. 1–3. Paris/Louvain, 1872–1877, vol. 3, col. 91–95.

[192] ܘܐܒܗܝܢ ܡܓܘܫܐ ܗܘܘ ܐܠܘܠܐ ܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܒܒܝܬ ܠܚܡ. ܠܐ ܐܬܘ ܠܣܓܕܬܗ ܡܢ ܡܕܢܚܐ܆ ܘܩܪܒܘ ܠܗ ܩܘܪܒܢܐ.; Abbeloos–Lamy, *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, vol. 3, col. 93.

сандрийским, Иовом Антиохийским и Василием Иерусалимским[193]. Среди разных доводов в пользу чудодейственной силы икон, в этом письме приводится рассказ об одном эпизоде времен завоевания Палестины персами в 614 г., когда лишь чудо спасло от разрушения церковь Рождества в Вифлееме во время захвата города Сасанидскими войсками. Чудо было вызвано изображением волхвов в сцене Поклонения на мозаике, находившейся на западной части внешнего фасада базилики. Лишь непредвиденная спонтанная реакция персидских завоевателей на это изображение заставила их пощадить здание:

> когда они посмотрели на изображения своих соотечественников, персидских звездочетов и волхвов, то застыли в благоговении перед этой картиной, как если бы изображенные на ней были все еще живы; и из почтения и любви к своим предкам, они сохранили эту великую церковь целой и полностью невредимой[194].

Весьма вероятным кажется предположение, что автор «Письма» не придумал эту историю сам, а заимствовал ее из какого-то неизвестного нам более раннего источника. Впрочем, как и в случае сообщения из «Хроники» Бар Эбрея, можно усомниться в том, обладает ли этот рассказ какой-либо исторической ценностью. Сомнительно, что автору «Письма» следует доверять, когда он приписывает создание мозаик церкви Рождества инициативе Елены, матери Константина. Исследователи полагают, что эти мозаики были сделаны намного позднее, в рамках проекта по обновления базилики, проводившегося

193 Критическое издание текста: Munitiz, J. A., Chrysostomides, J., Harvalia-Crook, E., Dendrinos, C. (eds. & trs.), *The Letter of the Three Patriarchs to the Emperor Theophilus and Related Texts.* Surrey (Eng.), 1997. См. также: Brubaker, L., Haldon, J. F., *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources. An Annotated Survey.* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 7). Aldershot, 2001, p. 279–280.

194 ἐλθόντης ἐπὶ τὴν ἁγίαν πόλιν Βηθλεὲμ, καὶ τὰς τῶν ὁμοφύλων ἀστρολόγων καὶ μάγων Περσῶν τὰς εἰκόνας θεασάμενοι, αἰδοῖ καὶ ἀγάπῃ τῶν προγόνων ὡς ζῶντας αἰδεσθέντες τοὺς γεγραμμένους, ἀλώβητον καὶ ἀσίναντον τῆς οἱασοῦν βλάβης, τὸν μέγιστον αὐτοῖς ναὸν διετήρησαν; Munitiz [et al.], *The Letter of the Three Patriarchs*, 1997, p. 42–43.

императором Юстинианом[195]. Еще больше подозрений вызывает сама история описанного чуда, не только ввиду неправдоподобной эстетической реакции персов, но и потому, что ее не подтверждает ни один другой христианский источник, сообщающий о военном конфликте между Персией и Византией в VII в. И все же, несмотря на его историческую недостоверность, нам представляется, что этот рассказ, как и тот, что передает Бар Эбрей, все равно сохраняет свою ценность как свидетельство о тесной связи между фигурами новозаветных волхвов и Сасанидскими персами, которая стала важным элементом символического дискурса христианской культуры Ближнего Востока в эпоху поздней античности.

Описание волхвов в *ПС*, прочитанное в свете этих двух историй, приоткрывает для нас окно в ту уникальную культуру, которая сформировалась в среде христиан, живших в римско-персидской контактной зоне. Находясь под постоянной угрозой Сасанидской военной машины, они искали средства, пусть лишь символические, для «приручения» враждебной сверхсилы. Одним из таких средств стали истории о том, как заклятые враги христианской веры превращаются в ее друзей, узнав себя в зеркале, представленном фигурами волхвов. Сочетание иранского происхождения волхвов с их пограничным положением в новозаветной истории спасения дало христианскому воображению позднеантичной Сирии-Месопотамии возможность использовать их в качестве катализатора, который помог символическому преобразованию Сасанидских правителей из чуждого и враждебного угнетателя в послушного и почтительного покровителя христианства.

## Заключение

Рассмотренные нами два случая иранского влияния на автора *ПС* показывают, что он был глубоко укоренен в мире иранской

[195] См.: Clermont-Ganneau, C., *La prise de Jérusalem par les Perses en 614 (J.-C.)* // Idem, *Recueil d'archéologie orientale.* Paris, 1898, vol. 2, 137–160, p. 139–140. См. также: Vincent, L.-H., Abel, F.-M., *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité.* Paris, 1914, p. 127–128.

культуры и, не колеблясь, вводил в свой вариант библейской истории те из ее элементов, которые считал полезными.

В первом случае, появление редкого персидского слова «Рапитвин» в уранологической схеме *ПС* I.8–9 открыло перед нами вероятность того, что и само трехчастное деление небесной области было сформировано автором под влиянием иранских космологических воззрений. Такое космологическое представление – далеко не единственный пример включения автором *ПС* в его труд явно иранских идей и образов[196]. Вместе с другими примерами этот случай заимствования свидетельствует об относительно высоком уровне аккультурации, достигнутом автором *ПС* и, косвенно, – его общиной. Это подтверждает предположение, сделанное в начале статьи, о том, что аккультурация была неотъемлемой частью взаимодействия сироязычного христианского меньшинства с господствующей иранской культурой в Сасанидской империи.

Следует, однако, заметить, что отношение автора *ПС* к иранской культуре не сводилось к молчаливому принятию. Селективное использование им иранских элементов мировоззрения составляет лишь один полюс более широкого спектра, на противоположном конце которого мы находим открытое неприятие тех аспектов иранской религии и культуры, которые вызывали у нашего автора наибольшие возражения. Как уже было упомянуто ранее, в ряде случаев он ведет полемику против таких иранских обычаев, как институт близкородственного брака и различные предсказательные практики, в особенности, астрология.

Это подводит нас к тезису, изложенному во второй части статьи, об иранской подоплеке изображения новозаветных волхвов в *ПС*. С одной стороны, было продемонстрировано глубокое влияние на автора целого ряда образов и идей, укорененных в мире иранских представлений о царской власти.

---

[196] Ср. идею окружающей землю космической горы, на которой расположен рай (*ПС* III.15), историю небесной короны Нимрода (*ПС* XXIV.25), и упоминание зороастрийского храма огня Āдур Гушнасп в Азербайджане (*ПС* XXVII.4–5). Эти предания рассматриваются в главе 3 моей докторской диссертации.

С другой стороны, анализ повествования о волхвах в *ПС* при помощи критического инструментария постколониальных культурных исследований позволил нам увидеть в нем выражение «подрывной» литературной стратегии, которая отражает ценности и устремления христианского меньшинства, стремящегося определить себя по отношению к господствующей культуре Сасанидской империи. Образ волхвов предоставил автору *ПС* возможность обратиться, хотя и завуалированным образом, к сложной проблеме взаимоотношений между христианским меньшинством и Сасанидским государством. Это делает случай изображения волхвов в *ПС* особенно интересным, помещая его где-то в середине только что обрисованного континуума отношения нашего автора к культуре Ирана. Переинтерпретация образа волхвов в *ПС* может служить примером более сложного и нюансированного подхода к символам имперской культуры среди христиан Персии, который выходит за пределы упрощенческой дихотомии приятия/неприятия и, таким образом, свидетельствует о более высоком уровне аккультурации. Изобретательно переписывая каноническое повествование о волхвах, автор *ПС* создает дискурсивное пространство, которое дает ему возможность пересмотра христианской идентичности в контексте поздней Сасанидской империи.

Оба примера иранского влияния в *ПС*, рассмотренные нами, проливают свет на процесс аккультурации, участником которого был автор этого сочинения, и, таким образом, обогащают наше понимание сложных культурных процессов, которые характеризовали отношения между сироязычным христианским меньшинством и господствующей иранской культурой в Сасанидской империи. Остается лишь надеяться, что это исследование поспособствует дальнейшему развитию изучения христианско-иранских отношений в эпоху поздней античности. Следуя примеру ученых, упомянутых в начале этой статьи, нашей целью было продемонстрировать необходимость обращения самого серьезного внимания на этот аспект истории и культуры сирийского христианства.

Реувен Кипервассер, Серж Рузер

# Приобщить зороастрийца к Священному Писанию:
## полемические стратегии раввинистического и сиро-христианского нарративов инициации*

Для исследований последних десятилетий характерен возросший интерес к возможности прямых или косвенных контактов между вавилонским еврейством периода Талмуда и современным ему сирийским христианством[1]. Географическая близость и культурное сродство – особо отметим общий для двух этих групп арамейский язык, обслуживающий, в том числе и религиозный дискурс – указывают на высокое вероятие подобных контактов. Это в свою очередь придает актуальность исследованию полемических стратегий, используемых каждой из сторон в попытке осмысления своей особости, столь важной для процесса самоидентификации[2]. Предлагае-

* Переработанный вариант первоначальной английской версии статьи, опубликованной в *History of Religions* 51:3 (2012).

1 Спектр предлагаемых здесь моделей – от реального (взаимо)влияния до общего *Zeitgeist*, – равно как и связанные с различными предположениями методологические проблемы и возможные пути их разрешения, обсуждаются в недавней работе: Becker, A., *The Comparative Study of "Scholasticism" in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians* // AJS Review 34:1 (2010), p. 91–113.

2 См., напр.: Neusner, J., *Aphrahat and Judaism: The Christian Jewish Argument in Fourth-Century Iran*. Leiden, 1971; Brock, S., *Jewish Traditions in Syriac Sources* // Journal of Jewish Studies 30 (1979), p. 212–232; Visotzky, B. L., *Three Syriac Cruxes* // Journal of Jewish Studies 42 (1991), p. 167–175; Stemberger, G., *Contacts between Christian and Jewish Exegesis in the Roman Empire // Hebrew Bible – Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I/1: Antiquity / ed. Magne Sæbø. Göttingen, 1996, p. 569–586; Koltun-Fromm, N., *A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia* // Journal of Jewish Studies 47 (1996), p. 45–63; *Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of Jewish-Christian Polemic // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretations* / ed. J. Frishman & L. van Rompay. Louvain, 1997, p. 57–72; Naeh, S., *Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and Its Syriac Background* // Ibid.,

мая читателю статья, однако, рассматривает несколько иное, дополнительное направление выстраивания параметров самоидентификации. Обусловлено оно еще одной особенностью существования, характерной как для евреев Вавилонии, так и для говорящих на сирийском языке христиан (как, впрочем, и для последователей Мани) – все они разделяли в Сасанидской империи статус религиозных меньшинств. Наше исследование, таким образом, будет сосредоточено на отчасти параллельных апологетических стратегиях, задействованных двумя интересующими нас меньшинствами не в полемике друг против друга, но в рамках противостояния доминантной зороастрийской элите империи.

Хотя отношение персидских властей к меньшинствам можно в целом охарактеризовать как толерантное, изменение общей ситуации – к примеру, христианизация Римской империи или принадлежавших ранее к зороастрийству армян – приводило к напряжению и, иногда, к драматическим переменам в политической линии[3]. Именно ввиду такого – явного ли, подспудного ли – противостояния между меньшинством и большинством мы предпринимаем сравнительный анализ раввинистических и сиро-христианских повествований о персах[4], которые оставляют свою «естественную» (и господству-

---

p. 73–89; Kofsky, A., Ruzer, S., *Logos, Holy Spirit and Messiah: Aspects of Aphrahat's Theology Reconsidered* // Orientalia Christiana Periodica 73 (2007), p. 347–378.

3 См.: Herman, G., *"Bury my Coffin Deep!": Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources // Tiferet le-Israel: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus.* New York, 2009, p. 31–32. Там же приводятся и необходимые библиографические ссылки.

4 В Аршакидский и Сасанидский периоды Персия представляла собой регион, простирающийся на восток и на запад от реки Тигр, включая сегодняшний Ирак, Азербайджан и отдельные области Афганистана. Приступающие к изучению Писания аутсайдеры из рассматриваемых в статье историй воспринимаются там как представители иранской культуры и религии; более конкретному их происхождению значения не придается. См.: Elman, Y., *The Other in the Mirror: Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire: Part 1* // The Bulletin of the Asia Institute 19 (2010): Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Oktor Skjarvo, p. 15–25; Elman, Y., *The Other in the*

ющую) традицию, чтобы принять «истинную веру» меньшинства – иудаизм или христианство соответственно[5]. Отметим, что, хотя зороастризм и мог восприниматься местными приверженцами монотеизма как эквивалент язычества, персы и их культура явно привлекали и евреев и христиан, будучи для них весьма важной репрезентацией «Иного»[6].

---

*Mirror: Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire: Part 2* // The Bulletin of the Asia Institute 20 (2006/2010), p. 25–46.

5 Феномен обращения персов в иудаизм и христианство, как и феномен обращения представителей различных этносов в зороастризм, рассматривается в: Shaked, Sh., *Religion in the Late Sassanian Period: Eran, Aneran, and other Religious Designations // The Sasanian Era: The Idea of Iran 3* / ed. C. V. Sarkhosh & S. Stewart. London, 2008, p. 107, n. 18. Не исключено, что в составе еврейских общин Сасанидской Вавилонии было немало прозелитов; см., напр.: Bamberger, B. J., *Proselytism in the Talmudic Period*. New York, 1962, p. 306–309. Но ср.: Gafny, Y. (I.), *Proselytes and* Giyyur *in the Sasanian Babylon* // Stern, M., (ed.), *Nation and History: Studies in the History of the Jewish People*. Jerusalem, 1983, p. 197–209 (на иврите), который полагает, что еврейская миссионерская активность в IV в. была в основном ограничена Махозой (возле Ктесифона). Указанное исследование Й. Эльмана предлагает новую оценку проблемы. Как бы то ни было, случаи еврейского прозелитизма, рассматриваемые в настоящей статье, относятся – по крайней мере, с точки зрения раввинистического повествователя – к периоду, предшествовавшему IV–V вв. и указанному развитию событий, имевшему место в Махозе.

6 Как, например, в истории Ишоʿсаврана, обсуждаемой ниже или в повествовании о мученичестве Тарбо. Brock, S. P., Ashbrook Harvey, S. (eds.), *Holy women of the Syrian Orient*. Berkeley/Los Angeles/London, 1998, p. 73–76; Пигулевская, Н. В., *Сирийский текст и греческий перевод мартирия Тарбо* // Пигулевская, Н. В., *Ближний Восток. Византия. Славяне*. Л., 1976, с. 222–227; Пигулевская, Н. В., *Культура сирийцев в средние века*. М., 1979, с. 193–196; Bedjan, P. (ed.), *Histoire de Mar-Jabalaha et trois autres Patriarches, d'un prêtre et deux laïques nestoriens*. Paris/Leipzig, 1895, p. 210–223. Что же до собственно обращений в зороастризм, то Г. Ньоли отстаивает точку зрения, согласно которой маздеизм был абсолютно неспособен предложить «сколь-нибудь удовлетворительный ответ на проблемы, волновавшие в том числе жителей Ирана, что видно по многочисленным обращениям в манихейство и христианство», но не в маздеизм. См.: Gnoli, G., *The Idea of Iran: An Essay of Its Origin*. (Orientale Roma, 62). Rome/Leiden, 1989, p. 159, n. 7. В противовес ему Ш. Шакед с не меньшей убежденностью полагает, что Сасанидский маздеизм представлял собой вполне жизнеспособную религиозную альтернативу. См.: Shaked, Sh.,

В ходе обсуждения мы среди прочего зададимся вопросом, является ли распространенное представление об особенностях (слабостях) персидской культуры общим для еврейских и христианских нарративов, и в какой степени вырисовывающаяся здесь картина совпадает с той, что зафиксирована в других источниках. Но главной нашей темой будут нашедшие в этих нарративах выражение представления об иерархии письменных и устных методов обучения Писанию и, соответственно, письменных и устных источников религиозного авторитета. Именно анализ этих представлений поможет прояснить природу полемических стратегий, используемых каждым из двух меньшинств в целях конструировании образа перса как «Иного».

### Один перс и два мудреца

Первое из рассматриваемых нами повествований взято из относительно поздней экзегетической антологии на книгу Екклезиаста – *Кохелет Рабба*[7].

«Терпеливый лучше высокомерного»

Однажды один перс (חד פרסי) пришел к Раву
И говорит ему: Научи меня Торе.
Тот говорит ему: Скажи-ка «алеф».
Он ответил: А кто сказал, что это алеф? Иные скажут, что это не так.
Сказал ему: Скажи «бет».
Он сказал ему: Кто сказал, что это бет?
Рав обругал его и прогнал его с позором.
Он пошел к Шмуэлю

---

*Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. Jordan Lectures 1991. London, 1994, p. 2–3.

7 Исследованию этой антологии посвящены следующие работы: Grünhut, L., *Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabbah*. Berlin, 1892; Wachten, J., *Midrasch-Analyse: Strukturen in Midrasch Qohelet Rabba*. Hildesheim, 1978; Hirshman, M., *Midrash Qohelet Rabbah: Chapters 1–4*. Ph.D. dissertation. New York, 1983. (на иврите); Kiperwasser, R., *Midrashim on Kohelet: Studies in their Redaction and Formation*. Ph.D. dissertation. Ramat Gan, 2005, p. 43–72 (на иврите).

> И сказал ему: Научи меня Торе.
> Тот сказал: Скажи «алеф».
> Он ответил: А кто сказал, что это алеф?
> Тот сказал: Скажи «бет».
> Он ответил: Кто сказал, что это бет?
> Тот схватил его за ухо, и он вскричал: О, мое ухо! О, мое ухо!
> Шмуэль спросил его: Кто сказал, что это твое ухо?
> Он ответил: Все знают, что это *мое* ухо!
> Тот сказал: Таким же образом, каждый знает, что это алеф, а это бет.
> Перс тотчас замолчал и принял (сказанное).
> Так «Терпеливый лучше высокомерного» (Еккл 7, 8).
> Лучше терпение, с которым Шмуэль отнесся к персу, чем гневливость, которую выказал ему Рав. Ведь иначе бы перс вернулся бы к заблуждению своему (חזר הפרסי לסיאורו). И именно об этом сказано «Терпеливый лучше высокомерного» (*Кохелет Рабба* 7:8[8]).

Эта короткая история представляет собой часть более пространного экзегетического пассажа, соотносящегося с Еккл 7, 8 и состоящего из двух повествований о прозелитах, оказавшихся на распутье в своем религиозном поиске – в сомнении, следует ли им «закрепиться» в лоне иудаизма, или вернуться вспять, к тому что рассказчик определяет как заблуждение, девиацию (סיאורו, סורו)[9].

Героем второй истории является хорошо известный Акила-прозелит, представитель греческой культуры, а герой обсуждаемого нами повествования эксплицитно определен как перс, то есть, как носитель иранской культуры и религии, в которой в тот период времени, как и в культуре еврейской, этническая принадлежность репрезентовала и принадлежность религиоз-

8 Текст базируется на существующих рукописях. См.: Kiperwasser, *Midrashim on Kohelet*, Appendix: The Synopsis of Kohelet Rabbah, p. 63 ff.

9 Этот, во всех отношениях любопытный, пассаж был обойден вниманием исследователей. Уже ближе к завершению работы над этой статьей мы ознакомились с книгой Hirshman, M., *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E. Texts on Education and Their Late Antique Context*. Oxford/ New York, 2009, где исследователь анализирует в т.ч. и нашу историю (p. 101–105). Его подход хотя и близок к нашему, но во многом отличен, см. далее.

ную[10]. Повествователь описывает процесс аккультурации носителя зороастрийской культуры в его новой еврейской среде. Но почему перс испытывает недоверие к названиям букв еврейского алфавита и почему мудрец столь агрессивно реагирует на его недоверие? Почему отодранный за уши перс в конце рассказа признает правоту мудреца и принимает его религию? Ситуация, описанная здесь, явно юмористична – но кто или что является объектом осмеяния? Прежде, чем приступить к обсуждению текста, скажем несколько слов о *Кохелет Рабба* (*КР*) в целом. Речь идет об антологии мидраша, созданной в Стране Израиля, окончательная редакция которой произошла не позднее VII в., т.е. тогда, когда литературные традиции вавилонских мудрецов – как агадические, так и галахические – уже получили там распространение[11]. Наш нарратив, героями которого являются вавилонские амораи Рав[12] и Шмуэль[13], и некий не названный иранец, явно возник на Востоке, но мигрировал в Палестину и нашел свое место в *КР*, редактор которой имел склонность включать в свое собрание и вавилонские предания[14].

---

[10] См. замечания Ф. Жиню в его работе: Gignoux, Ph., *Man and Cosmos in Ancient Iran*. (Orientale Roma, 91). Rome, 2001, p. 95. См. также: Elman, *The Other in the Mirror*, n. 53.

[11] См.: Kiperwasser, *Midrashim on Kohelet*, p. 243–274; Idem, *Early and Late in* Kohelet Rabbah*: A Study in Redaction-Criticism* // Iggud – Selected Essays in Jewish Studies (2008), p. 291–312 (на иврите).

[12] Аба Ариха, более известный как Рав, был представителем первого поколения амораев Вавилона. См.: Albeck, H., *Introduction to the Talmud Bavli and Yerushalmi*. Tel Aviv, 1989, p. 170 (на иврите).

[13] См.: Albeck, Ibid., p. 172.

[14] О проникновении вавилонских учений в среду палестинских книжников см.: Margoliot, M., *The Differences of Opinion between People from the East and the Sons of the Land of Israel*. Jerusalem, 1938, p. 3 (на иврите); Safrai, Z., *The Missing Century. Palestine in the Fifth Century: Growth and Decline*. Louvain, 1998, p. 54–55; Safrai, Z., Maeir, A. M., *"An Epistle Came from the West": Historical and Archeological Evidence for the Ties Between the Jewish Communities in the Land of Israel and Babylonia during the Talmudic Period* // Jewish Quarterly Review 93 (2003), p. 497–531; Fleischer, E., *Calendar of Yearly Holidays in a Piyyut by Qilliri* // Tarbiz 52 (1983), p. 253–258 (на иврите); Brody, R., *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven (Conn.), 1998, p. 110–111.

История об одном персе и паре мудрецов-раввинов напоминает читателю, знакомому с талмудической литературой, иные весьма известные нарративы, где чужестранец последовательно предстает перед двумя мудрецами и становится иудеем в конце рассказа. Эти еврейские «повествования об обращении» (в религиоведении принят термин «conversion story»)[15] представлены в ВТ Шаббат 32b и в Авот де рабби Натан (*АДРН*)[16]. Там – в рамках серии из трех историй – каждый из чужестранцев предстает сначала перед педантичным Шаммаем, а затем перед снисходительным Гиллелем и, отвергнутый первым, оказывается введенным под сень иудаизма вторым. В конце цикла все три прозелита прославляют смирение Гиллеля и осуждают гневливость Шаммая.

Первичная форма этой нарративной традиции, по нашему мнению, сохранилась в Вавилонском Талмуде, тогда как *АДРН* содержит ее вторичный вариант, оформленный в виде комментария на афоризм из трактата Авот[17]. В рамках нашего обсуждения мы ограничимся рассмотрением одного из трех вышеупомянутых эпизодов.

---

15 Этот термин, принятый среди исследователей древнего христианства, обозначает такое стереотипическое изображение обращения из иудаизма или язычества в христианство, в рамках которого контраст между прежним и новообретенным состоянием представлен как контраст между светом и тьмой. См.: Aune, D. E., *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. Louisville, 2003, p. 111–116. Ср.: Matson, D. L., *Household Conversion Narratives in Acts: Pattern and Interpretation*. (JSNT Supplement Series, 123). Sheffield, 1996. Подобным образом и в талмудической литературе мы находим значительное количество сюжетов, в которых новообращенный переходит от «заблуждений» своей прежней религии (*suro*) к полному членству в общине Завета. О метафоре «света и тьмы» в ранних описаниях обращения в иудаизм, см.: Pines, Sh., *From Darkness into Great Light // The Collected Works of Shlomo Pines*. Vol. 4: *Studies in the History of Religion* / ed. G. G. Stroumsa. Jerusalem, 1996, p. 3–7, особ. p. 4 (в русском переводе: Пинес, Ш., *Из тьмы – к великому свету* // Пинес, Ш., *Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния* / под ред. У. Гершовича и С. Рузера. М./Иерусалим, 2009, с. 15–20).

16 Хотя *АДРН* – палестинское произведение, его поздняя редакция позволяет предположить наличие определенных вавилонских влияний. См.: Kister, M., *Studies in Avot de-Rabbi Nathan, Text, Redaction and Interpretation*. Jerusalem, 1998, p. 208–222 (на иврите).

17 См.: Kister, *Studies in Avot de-Rabbi Nathan*, p. 133.

| *АДРН*, версия А 15[18] | ВТ Шаббат 31а | *АДРН*, версия Б 29[19] |
|---|---|---|
| Рассказывают: однажды некто предстал пред Шаммаем и спросил: «Рабби, сколько Тор есть у вас?». Тот ответил: «Две: одна письменная, другая устная». Он сказал: «Относительно письменной я верю тебе, а вот относительно устной не верю». Шаммай накричал на него и выгнал с позором. Тогда он пошел к Гиллелю и спросил: «Рабби, сколько дано Тор?» Он ответил: «Две, одна письменная, другая устная». Тот сказал: «Относительно письменной я тебе верю, а относительно устной не верю». Тот ответил: «Сын мой, садись!». Написал ему алфавит и спросил: «Что это?». | История об одном чужестранце, который предстал пред Шаммаем и сказал ему: «Сколько Тор есть у вас?». Сказал ему: «Две, Тора письменная и Тора устная». Он сказал: «Относительно письменной я верю тебе, а относительно устной не верю. Обрати меня (в еврейство) с тем, чтобы обучить меня (одной лишь) Торе письменной». Тот накричал на него и прогнал с позором. Предстал он пред Гиллелем – и тот обратил его (в еврейство). В первый день сказал ему: «Алеф, бет, далет». На другой день сказал в обратном порядке. Тот сказал ему: «Но ведь вчера ты говорил мне все наоборот!» Ответил ему: «Разве не на меня ты | История об одном человеке, который предстал пред Шаммаем и спросил: «Рабби, сколько Тор сошло с небес?». Тот ответил: «Одна письменная, другая устная». Он сказал: «Верю тебе, но верю относительно письменной, а вот относительно устной не верю». Шаммай накричал на него и прогнал с позором. Тот пошел к Гиллелю и спросил: «Рабби, сколько Тор сошло с небес?». Он ответил: «Две, одна письменная, другая устная». Тот сказал: «Верю тебе, но верю относительно письменной, а вот относительно устной не верю». Он написал ему алфавит и спросил: «Что это?» Тот |

18 *Aboth de Rabbi Nathan* / ed. S. Schechter, p. 60; ср.: *Avot de-Rabbi Natan* / ed. Becker, S. 158. Текст по: *Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот Де-Рабби Натан (1–2)*, с. 125.

19 *Aboth de Rabbi Nathan. Hujus libri recensiones duas collatis variis apud bibliothecas et publicas et privates codicibus edidit* / ed. S. Schechter. Vienna, 1887, p. 61–62 (ср.: *Avot de-Rabbi Nathan: synoptische Edition beider Versionen* / ed. H.-J. Becker. Tübingen, 2006, S. 362). Русский перевод *АДРН* см. в: *Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот Де-Рабби Натан (1–2)*. М., 2010. Текст нашего рассказа к сожалению оказался пропущенным в русском издании и переведен здесь авторами статьи.

Тот ответил: «Алеф». Гиллель сказал: «Это не алеф, а бет». Затем он спросил дальше: «Это что?». Тот ответил: «Бет». Он сказал: «Это не бет, а гимель». Затем он продолжал: «Откуда известно, что это алеф, а это бет, а это гимель? Потому что так дошло до нас от самых первых наших прародителей, что это алеф, это бет, а это гимель. И если ты веришь этому преданию, то должен верить и тому преданию».

положился? Так и здесь на меня положись».

ответил: «Алеф». Затем он спросил дальше: «Это что?». Тот ответил: «Бет». Затем он продолжал: «Откуда ты знаешь, что это алеф, а это бет, а это гимель?». Ответил: «Так было мной принято на веру». Сказал ему: «И если ты веришь этому преданию, то должен верить и тому преданию».

В отличие от *KP* действие рассказа здесь спроецировано в далекое прошлое, когда жили смиренный Гиллель и грозный Шаммай, и происходит дело в Стране Израиля. Нет и намека на то, что потенциальный прозелит – перс[20]. Определенное сходство этой нарративной традиции с той, что обсуждалась выше, позволяет предположить наличие общего прототипа, в рамках которого потенциальный прозелит начинает свой религиозный поиск с обращения к педантичному мудрецу, и лишь затем, отвергнутый и порицаемый, обращается к другому, более снисходительному. Стереотипное завершение сюжета осуждением педанта и восхвалением его антипода тоже относиться к унаследованной структуре прототипа. Представление о довлеющей ориентации «своего» религиозного образования на овладение письменной грамотой, скорее всего, тоже было частью прототипического сюжета, но здесь алфавит становится символическим отображением знания устной Торы. Передача

[20] Несколько иной подход предложен в Hirshman, *Stabilization of Rabbinic Culture*, p. 102.

устного Закона из поколения в поколение и его превращение в общее «природное» знание носителей талмудической культуры находит здесь выражение в качестве знания и понимания книжным людом еврейского алфавита. Не аутсайдер, но сам мудрец-раввин дает ход возможному сомнению в общепринятой идентификации букв, но это, судя по всему, служит скорее риторическим целям, нежели действительно выражает неуверенность.

Мы склонны предположить, что изначальное ядро рассказа сформировалось как представляющее оппозицию между двумя вавилонскими мудрецами – ведущими и конкурирующими фигурами III в. н.э. – и лишь затем было трансформировано в коллизию двух древних таннаев, представляемых талмудической традицией в качестве антиподов. Таким образом, *Кохелет Рабба*, будучи произведением созданным в Палестине, тем не менее, сохраняет раннюю, вавилонскую стадию развития этой нарративной традиции, которая, «эмигрировав» в Страну Израиля, стала частью ее литературного наследия. В свою очередь, на поздних этапах формирования Вавилонского Талмуда и его агадических компонентов его редакторы также трансформировали первоначальный сюжет, перенеся его на древних мудрецов Страны Израиля, представлявшихся им более авторитетными фигурами – ситуация достаточно типичная для редакторских стратегий Вавилонского Талмуда и в особенности для его поздних редакционных слоев[21].

---

[21] Сходный феномен описан в: Benovitz, M., *Talmud Ha-Igud: BT Berakhot, Chapter 1, With Comprehensive Commentary*. Jerusalem, 2006, p. 441. Феномен сохранения палестинским источником вавилонской традиции с воспроизведением персидской лексики описан в: Rosenthal, E.-S., *For the Talmudic Dictionary – Talmudica Iranica* // Sh. Shaked & A. Netzer (eds.), *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*. Vol. 1. Jerusalem, 1982, p. 48–49. О проблемах атрибуции и тенденции приписывать «респектабельную древность» важным традициям см.: Hezser, C., *The Codification of Legal Knowledge in Late Antiquity: The Talmud Yerushalmi and Roman Law Codes* // P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Tübingen, 1998, p. 612, 628–629, 633–636. О поздней редакции агадических сюжетов в *BT* см.: Rubenstein, J. L. (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. Tübingen, 2005, в особенности введение и главу «Criteria of

Но вернемся к истории, изложенной в *Кохелет Рабба*, где перс хочет изучать Тору, что представляется синонимичным просьбе об обращении в иудаизм, хотя галахические аспекты этой процедуры не обозначены вовсе[22]. В соответствии с прототипической структурой, будущий прозелит, потерпев фиаско у педантичного Рава, приходит к отличающемуся эмпатией Шмуэлю, причем сразу становится ясно, что для обоих законоучителей процесс обращения следует начинать с изучения букв алфавита. В более поздней параллели, представленной в Вавилонском Талмуде, Гиллель также начинает процесс воспитания-обучения прозелита с изучения букв. В обоих случаях сам мудрец-раввин видит себя ответственным за начальную стадию обучения прозелита, не доверяя ее учителям начальной грамоты или своим ученикам.

Мотив обучения алфавиту как маркирующему начало жизненного пути является своего рода *топосом* талмудической нарратологии – как следует, например, из его использования в известном рассказе о начале приобретения учености р. Акивой. Акива здесь начинает свое образование совместно с собственным сыном, едва достигшим принятого для этого возраста. Рассказчик изображает процесс обучения так: «Учитель написал перед ним алеф-бет, и тот выучил это, потом от алеф до тав, и тот выучил и это»[23]. Наиболее раннее свидетельство

Stammaitic Intervention in Aggada» (Ibid., p. 417–440). См. также: Rubenstein, J. L., *The Culture of the Babylonian Talmud*. Baltimore/London, 2003.

22 См.: Finkelstein, M., *Conversion: Halakhah and Practice* / tr. from Hebrew by Edward Levin. Ramat Gan, 2006, p. 195–198.

23 См.: *Avot de R. Nathan* A 6 / ed. S. Schechter, p. 28–29. Этот мотив появляется также в рассказах об обращениях обсуждаемых выше; см.: *АДРН* A 15. Интересно, что *КР* и *ВТ* упоминают произнесение алфавита вслух, используя вавилонскую терминологию, а *АДРН* говорит о написании алфавита, используя терминологию палестинскую. Об использовании алфавита и мнемонических правил его изучения в воспитательных целях, см.: ВТ Шаббат 104а. Об изучении алфавита как начальной стадии обучения в еврейской книжной культуре поздней античности – и как антитезе принятому в греко-римской культуре – см.: Gafny, Y., *On Children's Education in the Talmudic Era: Tradition and Reality* // I. Etkes & R. Feldhay (eds.), *Education and History: Cultural and Political Contexts*. Jerusalem, 1999, p. 63–78 (на иврите).

о подобной технике обучения находится в так называемом Евангелии Детства, датируемом примерно 125 г. н.э.[24]: в школе, куда, по обычаю, принятому в его среде того времени, был отправлен юный Иисус, педантичный учитель пытается обучить его алфавиту, что в свою очередь приводит к коллизии[25].

Итак, в *Кохелет Рабба* представлена попытка обучить потенциального новообращенного Торе посредством обучения буквам. Он задает вопрос, который может быть понят как дерзкий и ироничный, но на самом деле вполне соответствует тому культурному контексту, к которого пришелец прежде принадлежал. Его сомнения касаются того, насколько можно положиться на правильность значения и произношения букв, если они передаются лишь на основе письменной фиксации, и в этом смысле его сомнения весьма характерны для той культуры, в рамках которой он существовал ранее[26]. Как

---

24 *The Infancy Gospel of Thomas*, VI, 1–4. Об имеющихся здесь текстологических свидетельствах см.: Schneelmelcher, W., *New Testament Apocrypha*. Vol. 1. London, 1991, p. 439–443. Помимо близости диалогов между учителем и учеником в еврейской истории и в сирийской версии Евангелия Детства, заслуживает упоминания также присутствие аналогичной фабулы – обучения, начинающегося с требования повторить: *а̄лаф, бе̄т̱* – в сирийской версии Легенды об Ахикаре (§ 32 закл. части): *The Story of Aḥiḳar* / ed. F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, A. Smith Lewis. London, 1898, p. ܚܚ; русск. пер.: *От Ахикара до Джано* / Пер. с сир. А. Белова и Л. Вильскера. М.–Л., 1960, с. 35; переизд.: *Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль* / пер. с сир. Л., 1972, с. 36.

25 Этот мотив известен и из сирийской литературы. См.: *The History of the Blessed Virgin Mary and The History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias Made to Mock At*. 2 vols. / ed. E. A. Wallis Budge. London, 1899, vol. 2, p. 72–73. Можно видеть в этом еще одно свидетельство тому, что изучение алфавита действительно лежало в основе образования сирийцев. См.: Пигулевская, Н. В., *Культура сирийцев в средние века*. М., 1979, с. 38–41.

26 Трудно сказать, отражает ли наша история действительную неуверенность перса в фонетическом значении букв. Как известно, среднеперсидский язык использует часть букв арамейского алфавита, но некоторым из них по причинам исторического свойства были приданы разные, нередко далекие друг от друга, фонетические значения, что делает прочтение пехлевийского текста весьма затруднительным при отсутствии «сопровождающей традиции». Исторический фон возникновения этой фонетической проблемы рассматривался в: Huyse, P., *Late Sasanian Society between Orality and Literacy* // V. S. Curtis & S. Stewart (eds.), *The Sasanian Era*, *The Idea of*

человек, воспитанный в культуре, в которой устный элемент передачи информации является доминирующим, если не единственным, он, скорее, предпочитает изучение слов, нежели отдельных букв. Устное заучивание исполненных религиозного и культурного значения текстов представляется ему первостепенно важным для передачи священного знания, тогда как изучение алфавита представляется необходимым лишь для ремесла писца, ответственного за создание документов преходящего значения. Вплоть до исламского периода для иранцев было характерно достаточно решительное неприятие письменной фиксации своего эпоса и религиозной традиции, о чем свидетельствуют более поздние источники. Вот как описывает такую позицию персов зороастрийское сочинение IX в. *Денкард* (V 24:13): «Истинность устной традиции, таким образом, во многом больше, чем письма. И это логично по многим другим причинам, а также, потому, что живое и устное слово следует рассматривать как более значимое, нежели записанное»[27]. Мы еще вернемся к этому.

Итак, намерения перса ясны: если все, что еврейский мудрец знает о своей религии, происходит из священного, но письменного текста, то как он может быть уверен в том, что известное ему правильно, а не искажено в процессе письменной фиксации и передачи сакрального знания. Казалось бы, незатейливый вопрос перса на самом деле соотносится с серьезной проблемой: базируется ли священная традиция евреев на достойной доверия устной традиции или на сомнительном по самой своей природе письменном тексте?

Интересно, что *KP* представляет Рава, уроженца Вавилонии получившего образование в Палестине, как неспособного

---

*Iran* 3. London, 2008, p. 144–149. Однако нам все еще мало известно о том, как и когда возникла традиция дошедшего до нас пехлевийского письма. Следует также принять во внимание сложности с датировкой нашей нарративной традиции. Так что попытки дать историко-фонетическое объяснение сомнениям перса пока неизбежно остаются в разряде гипотез.

27 Цит. по: Huyse, *Late Sasanian Society*, p. 143. О *Денкарде* см.: Cereti, C., *La Letteratura Pahlavi: Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*. Milan, 2001, p. 41–78.

понять природу беспокойства перса и потому гневно реагирующего. Шмуэль же, о котором известно, что был сведущ в иранской культуре и испытывал к ней определенную эмпатию[28], кажется, действительно понял суть проблемы и отнесся к ней с должным вниманием. Конечно, столь диаметральное противопоставление двух этих мудрецов может отчасти быть следствием многолетней конкуренции и соперничества между ними, о которых было известно талмудическим рассказчикам. Использование Шмуэлем такого действенного, но в известной мере жестокого способа увещевания как тягание за ухо преследует цель укоренить преподаваемый урок в безусловных ощущениях, присущих телу ученика. В отличие от социального контекста, который всегда воспринимается как отчужденный и далекий, тело человека непосредственно ему близко, и испытываемая им боль ощущается как нечто совершенно личное, идущее изнутри[29]. Текст действительно может быть воспринят через призму ошибочных преломлений и поэтому неверно понят неопытным читателем. Однако буквы священного языка обладают имманентным им неизменным значением[30], сохраняемым коллективной памятью поколений мудрецов-учителей. Память эта является надежной гарантией сохранения смысла текстов, слов и букв, потому что, выражаясь словами нашей истории, «ведь каждый знает что такое алеф». Боль оттасканного за ухо перса претендует быть иллюстраци-

---

28 См.: Elman, Y., *Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Traditions* // C. E. Fonrobert & M. S. Jaffee (eds.), *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge, 2007, p. 174–175.

29 Но см.: Hirshman, *Stabilization of Rabbinic Culture*, p. 103, где дидактическое рукоприкладство Шмуэля интерпретируется как указывающее на языковую конвенцию: подобно тому, как для того, чтобы называть ухо ухом, следует прийти к определенному соглашению, так и алеф стал алефом в результате сложившейся конвенции.

30 См.: Weiss, T., *The Perception of Letters in the Samaritan "Memar Marqah" and its Equivalence in Rabbinic Sources and in the Book of Creation* // Jewish Studies 43 (2005–2006), p. 89–130; Idem, *Three Traditions of the Creation of the World from Letters* // Kabbalah – Journal for the Study of Jewish Mystical Texts 17 (2008), p. 169–200.

ей отношения к буквам Торы, и тем самым к самой Торе, буквы которой суть органы цельного тела сакрального текста[31].

В отличие от параллелей в Вавилонском Талмуде и *АДРН*, в *КР* мотив репрезентации устной Торы в буквах алфавита отсутствует. Буквы здесь появляются, скорее, в качестве практических вспомогательных средств, передаваемых и сохраняемых ученой традицией в целях обеспечения для все новых поколений доступа к подлинно сакральному тексту. Традиционное знание представлено здесь истинным и несомненным, как телесная перцепция. Похоже, что изображение букв в качестве парадигматического отображения истинности устного Закона, скорее всего, относится ко вторичному ответвлению зафиксированного в *КР* представления. Следует отметить, что ни один из обсуждаемых выше источников не говорит ни об истолковании букв, ни об их возможном символическом значении – несмотря на то, что подобного рода соображения издавна существовали, как видно из уже упоминавшегося Евангелия Детства (6, 14). Засвидетельствованы они и в более поздних произведениях талмудической литературы[32].

Распространенным является представление о том, что история о драматическом обращении прозелита – в том виде, в котором она появляется в *АДРН* и ВТ Шаббат – подразумевает учебный процесс как процесс обучения правильному исполнению заповедей и через это обретение новой религии[33].

---

[31] См.: Weiss, *The Perception of Letters*, p. 106–114. Как предположил в личной беседе Амрам Тропер, ухо могло быть также избранно рассказчиком как специфический орган, ответственный за восприятие информации, т.е. за обучение. Мудрец таким образом хочет сказать, что язык принадлежит публичной сфере общепринятого знания и потому не подвластен проискам индивидуумов, желающих его исказить. Подобно тому, как перс в свое время полагался на учителей, обучавших его понятиям родного языка, ему следует положиться на учителей своей новой общины в том, что касается обучения новой традиции.

[32] См. в издании Э. Ясифа, *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages*. Jerusalem, 1984, p. 199–202 (на иврите). Интересно отметить, что и греческий извод Евангелия Детства (имеет параллели в сирийской версии) и *АДРН* пользуются сходными выражениями для обозначение необходимости обучаемому «принимать на веру» слова учителя.

[33] См.: Finkelstein, *Conversion: Halakhah and Practice*, p. 195–198.

Однако, скорее всего, речь идет об анахронизме, проистекающим из знакомства авторов с ортопраксическим характером иудаизма, каким он стал в более позднюю эпоху. На самом деле, здесь нет и намека на то, что обучение новообращенного ставит целью подвигнуть его к исполнению заповедей. Новообращенного обучают Торе с тем, чтобы он мог примкнуть к избранному кругу ее адептов. Не случайно в *АДРН* упор делается на обучении прозелита устной Торе, которая в талмудическом мировосприятии есть «таинство Всевышнего» (מסטורין של הקב"ה)[34]. Устная природа учения чрезвычайно важна и нередко становится маркером принадлежности к сословию мудрецов и признающей их авторитет общине, тогда как «иные» – в раввинистическом контексте, речь зачастую идет, судя по всему, о христианах – представляются приверженными исключительно письменным библейским текстами, святость которых они приемлют[35]. Рассматриваемые нами сюжеты указывают на то, что приверженность устной культуре становится маркером религиозной самоидентификации в полемической борьбе за «прочерчивание границ», не только между иудеями и христианами, но и между евреями и прочими «иными»[36]. Мы еще вернемся к этому, сравнивая полемические стратегии в отношении вопроса о статусе устной культуры, характерные для раввинистических источников, с теми, что прослеживаются в обсуждаемом ниже христианском нарративе.

---

34 См.: *Tanchuma*-Buber Vayera 6 and *Tanchuma* Vayera 5.

35 См.: Yuval, I., *The Orality of Jewish Oral Law: From Pedagogy to Ideology.* (Forthcoming).

36 Разумеется, то, что еврейские источники прибегают в контексте религиозного обращения к терминологии «таинства», может отражать влияние более широких тенденций, характерных для поздней античности. Примечательно, однако, что в раввинистической традиции, процитированной выше, тема таинства уже полностью «интернализована» и воспринимается как укорененный в еврейском сознании мотив. Ср.: Tropper, A., *On the Meaning of "You set them aside with a reed" and "It is impossible to turn you away empty" in the Literature of the Sages* // Netuim: A Journal for the Studies in the Oral Torah 16 (2010), p. 9–31, особ. p. 28–31 (на иврите).

## Эпизод из жития Ишоʿсаврана

Мы переходим к обсуждению свидетельства иного рода – *Жития Ишоʿсаврана*, христианского сочинения на сирийском языке, принадлежащего перу католикоса Ишоʿйава III (сер. VII в.)[37]. Хотя текст и претендует на описание событий, имевших место несколькими десятилетиями ранее, то есть до мусульманского завоевания, не исключено, что он отчасти представляет собой реакцию на новую реальность, в том числе, на закат зороастрийского господства[38]. На наш взгляд, сравнение с раввинистическими нарративами здесь в силу ряда взаимосвязанных причин не только уместно, но и многообещающе. Во-первых, как отмечалось выше, отношения между сироязычным христианством Месопотамии и еврейством Вавилонии (а отчасти и еврейством Земли Израиля), характеризовались близостью как разговорного, так и письменного языков и, шире, культурным, родством. Во-вторых, в обоих случаях речь идет о культурах, в которых Священному Писанию отводится основополагающая роль и которые, соответственно, высоко ценят грамотность. И, наконец, в-третьих, как евреи, так и сирийские христиане в качестве меньшинств вынуждены были реагировать на вызов довлеющей персидской цивилизации, которая в их глазах основывалась на устной передаче содержания авторитетной традиции. Можно ожидать, что в целях утверждения своей религиозной самоидентификации они

37 Сирийский текст: Chabot, J.-B., *Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yab d'Adiabène* // Archives des missions scientifiques et littèraires 7 (1897), p. 503–584; Введение и краткое изложение на французском: p. 485–502, см. особ. p. 501. См. также: Jullien, F., *Parcours à travers l'*Histoire d'Išoʿsabran*, martyr sous Khosrau II* // Res Orientales 16 (2004), p. 171–183; Chaumont, M.-L., *Recherches sur le clergé zoroastrien* // La Revue de l'histoire des religions 158 (1960), p. 63–64; Пигулевская, *Культура сирийцев в средние века*, с. 40–41; Greenfield, J., *Ratin Magosha* // S. B. Hoenig & L. D. Stitskin (eds.), *Joshua Finkel Festschrift*. New York, 1974, p. 63–69; De Jong, A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. (Religions in the Graeco-Roman World, 133). Leiden/New York/Köln, 1997, p. 72–73; Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom*. Philadelphia, 2006, p. 205–206; Secunda, S., *Studying with a Magus/Like Giving a Tongue to a Wolf* // Bulletin of the Asia Institute 19 (2009), p. 151–157.

38 Замечание, высказанное в личной беседе Дж. Германом.

такому устному пути противопоставят собственные, отличные от персидских, культурные установки. Наш сравнительный анализ будет сосредоточен на том, как в этой ситуации каждая из сторон полемически переосмысляет дихотомию между устной и письменной основами религиозного образования[39].

Отметим в скобках, что нечто отчасти схожее с тем, что нам известно о вавилонском еврействе с его раввинистическими академиями и вообще концепцией религии как всеобъемлющей системы образования, наблюдается и в среде сироязычного христианства. Там тоже, судя по всему, был сделан чрезвычайный упор на «педагогическую идеологию», что выразилось, в частности, в создании целого ряда центров религиозного образования первостепенной важности и влияния. Исследования последних лет уделяют немало внимания этому подобию культуры сиро-христианской культуре равинистической в ее стремлении поместить ученичество в самый центр своего существования[40]. Межрелигиозная полемика соответственно описывалась в терминах диспутов между «учеными-специалистами», будь то диспут при дворе императора Шапура II (или I)[41] или случаи полемики при случайных столкновениях адептов разных верований просто в общественном месте, так сказать на нейтральной территории, когда каждый из оппонентов предположительно представляет свою собственную «школу».

Для сирийских авторов характерна склонность к подчеркиванию отличия их «школы» от соответствующих традиций греков, зороастрийцев и прочих, которые отошли от образца, установленного Богом в самом начале (в небесной академии), а потом восстанавливаемого в ключевых точках истории спа-

39 Об отношении между устными и письменными элементами складывающейся раввинистической традиции, см., напр.: Elman, Y., *Orality and the Redaction of Babylonian Talmud* // Oral Tradition 14:1 (1999), p. 52–99.

40 См.: Becker, *Fear of God*, p. 22–31.

41 См.: Elman, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages*, p. 165–197, особ. p. 166–168 (по следам публикации Shaked, Sh., *A Persian House of Study, A King's Secretary: Irano-Aramaic Notes* // Acta Orientalia Academiae Scientarium Hungaricae 48 (1995), p. 171–186).

сения. В этой связи упоминались «школы» Авеля, Ноя, Авраама и Моисея – основателя великой традиции подлинной философии[42]. Согласно этой идее, идеальная форма образования была, в конце концов, полностью восстановлена Иисусом, а затем сохранена апостолами, александрийской школой и т.д. – вплоть до создания академий в Эдессе и Нисивине[43]. В некотором смысле можно рассматривать историю, приводимую ниже, как описание того, что происходит, когда перс допускается в полемически маркированное сирийское «учебное пространство». Следует, однако, подчеркнуть, что, как и в случае раввинистических нарративов, рассмотренных ранее, речь идет не об «академии», функционирующей в общественном ареале, но о «приватном курсе обучения»[44].

### *История Мар Ишоʿсаврана* (ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪܝ ܝܫܘܥܣܒܪܢ)[45]

И вот в то время, как благословенный Ишоʿсавран пребывал на высотах праведности, ходя по земле в своем бренном теле, как если бы он ступал по небесам, мысль о мученичестве снова посетила его сердце... Со всей присущей ему медитативной силой он сосредоточился на размышлении о мученичестве во имя Мессии... «Пожалуй, мне стоит вернуться в дом и место ристалища (ܐܓܘܢܐ)[46] чтобы если благодать меня призовет (на поединок), быть наготове». И таким вот размышлением укрепив свою готовность, он покинул уеди-

42 Becker, *Fear of God*, p. 99; ср. раввинистическую традицию об академиях Сима (Шема) и Евера, напр. в *Gen. R.* 63.10.

43 Mar Barḥadbšabba ʿArbaya, évêque de Ḥalwan (VI[e] siècle), *Cause de la fondation des Écoles* / Texte syriaque publié et traduit par Addaï Scher. (Patrologia Orientalis, t. IV, fasc. 4, N° 18). Paris, 1908 (repr.: Turnhout (Belgique), 1981), 362.13–367.79; см. также: Becker, *Fear of* God, p. 99–100 и Пигулевская, Н., *История Нисибийской академии* // Палестинский сборник 17/80. Л., 1967, с. 94–95.

44 См. обсуждение в Becker, *Comparative Study of "Scholasticism"*, p. 95–96.

45 Chabot, *Histoire de Jésus-Sabran*, p. 523–525.

46 От греческого ἀγών/ἀγωνία. Использование образного ряда состязания-поединка в приложении к мученичеству обсуждается, например, в: Levinson, J., *The Athlete of Faith: Bloody Plots and Plots Imagined* // Tarbiz 68:1 (1989), p. 61–86 (на иврите).

нение гор и поспешил спуститься в театр мирского существования (ܠܬܐܛܪܘܢ ܕܥܠܡܐ).

...Он решил, что ему следует приготовить и облачиться в непобедимую кольчугу Священного Писания, которая не только будет задерживать стрелы, пущенные в него приверженцами ложного культа, но и будет сиять светом божественного знания, давая усладу созерцательному взору. С этой мыслью он отправился к священнику, который любил его (ܡܫܝܢܐ ܗܘ ܪܚܡܗ) и был его наставником и у которого был сын-юноша по имени Ишоʿзḵа. Благословенный Ишоʿсавран попросил его (священника): «Если есть на то твоя воля, о господин мой, дай мне этого юношу, чтобы он был мне любимым братом и сыном[47], обучая меня божественным текстам и объясняя их (ܠܚܒܘܒܐ ܕܝܢ ܡܠܦܢܐ ܘܡܬܪܓܢܐ ܕܟܬ̈ܒܐ ܐܠܗܝ̈ܐ)». Отвечал ему священник с любовью так: «...Пусть будет так, как ты просишь... твое желание во всех смыслах на пользу общине. Отныне Ишоʿзḵа будет принадлежать тебе, и исполнять тобою задуманное».

Как только воля благословенного мужа была (священником) исполнена, он тут же призвал юношу начать обучение, и когда они, сойдясь, приступили к делу, спросил своего назначенного наставника, с каких текстов из Завета (ܡܢ ܡܫܟܐ) было бы правильно начать учение? Юноша же отвечал, что следует прежде всего изучить буквы алфавита (письмо, ܐܬܘ̈ܬܐ), а затем то, как их правильно произносить (вокализация, ܗܓܝܢ). После этого следует выучить псалмы (ܡܙܡܘ̈ܪܐ) и впоследствии постепенно прочитать все (Священные) писания (ܟܠܗܘܢ ܟܬ̈ܒܐ); после же того, как человек прошел обучение (самим) текстам Писания, он может приступить к изучению их истолкования (ܠܘܬ ܦܘܫܩܐ ܡܚܝܠ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܪܓܡܢ). Но благословенный муж сказал юноше: «Пока что, в то время, что я изучаю буквы алфавита, научи меня псалмам». Он добавил, что привычен к устному усваиванию (ܠܡܠܠܘܢ ܡܢ ܦܘܡܐ) бормотания магов (*reṭnā da-mgūšūṯā*, ܪܛܢܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ), поскольку учение Заратустры не сохранено на

47 Повторно используемое здесь «сын» навело Беккера на мысль, что речь идет о своего рода полуофициальном усыновлении юного учителя Ишоʿсавраном (Becker, *Fear of God,* p. 205). Текст, однако, прямых указаний на это не содержит, так что вопрос пока остается открытым. Не исключено, впрочем, что в персидской культуре бытовало представление о том, что процесс обучения должен происходить в рамках семейной ячейки. См.: Russell, J. R., *Zoroastrianism in Armenia.* Cambridge (Mass.), 1987, p. 297.

письме с использованием разумного умопостигаемого алфавита (ܐܬܘ̈ܬܐ ܕܡܠܠܘܬܐ). Он пытался убедить юношу, что для него предпочтительнее усваивать со слуха (ܡܢ ܫܡܥܐ), и пытаясь заучить то или иное речение, он был все время в движении, раскачиваясь (мотая головой) взад-вперед (ܡܬܬܒܠ ܗܘܐ) как то делают маги (ܐܟܡܓܘܫܐ ܕܙܡ̈ܙܡܐ). Однако юноша препятствовал ему, говоря: «Ты не должен поступать как маги, тебе следует оставаться в покое так, чтобы говорили одни только уста. Именно таким образом тебе удастся усвоить за короткое время множество вещей».

Они пошли вдвоем к священнику и рассказали ему обо всем этом. Священник же смог убедить Ишоʿсаврана выучить сначала буквы, ибо через это станет возможным чтение всего Писания. Ишоʿсавран, согласившись, принял это и в течение всего нескольких дней выучил алфавит, а также около десяти псалмов и еще три или четыре коротких молитвенных возглашения (ܒܥܘ̈ܬܐ). Вдобавок он научился отправлять все вечерние и утренние богослужения и стал теперь часто и с великим рвением молиться.

Как и в истории из *Кохелет Рабба*, наставник намеревается начать обучение с ознакомления с алфавитом (здесь, предположительно, сирийским), в то время как новичок – типичный продукт персидского культурного контекста – настаивает на том, чтобы узнать Писание путем устного инструктирования и заучивания наизусть. Как в еврейском, так и в христианском нарративе, введение чужака в мир Священного Писания маркирует своего рода инициацию. В *КР* перед нами колеблющийся «иудействующий», обдумывающий перспективу присоединения к раввинистической общине. В сирийской истории курс обучения Писанию отделен по времени от собственно обращения – как свидетельствует начало процитированного пассажа, Ишоʿсавран не только принял христианство задолго до того, но уже немалое время вел жизнь христианского аскета[48]. И все же курс этот со всей определенностью маркирует инициацию – он должен подготовить Ишоʿсаврана к будущим полемическим схваткам с зороастрийцами и, в конечном счете, к мученичеству. Таким образом, сирийский нарратив от-

48 См. также: Chabot, *Histoire de Jésus-Sabran*, p. 509–517, 521–523.

ражает представление о двух разделенных во времени стадиях процесса обращения, причем первая никак не связана с изучением Писания; в этом пункте, налицо отличие от раввинистической версии обращения перса, соотносящейся с одной-единственной формообразующей фазой – фазой изучения Торы.

Соответственно, оказываются различными статус проходящих «инициацию Писания» персов и роль, отводимая им в каждом из двух нарративов. Перс мидраша, даже после того, как он подчиняется подкрепленным телесным воздействием аргументам р. Шмуэля, остается аутсайдером, маргинальным персонажем, функция которого практически сводится к тому, чтобы оттенить преимущество предлагаемого мудрецом-раввином подхода к изучению Торы. В отличие от этого, Ишоʿсавран, как уже отмечалось, приступает к обучению, будучи уже выдающимся христианским аскетом; более того, он и есть главный герой рассказываемой истории, которому предназначено привести к христианству его бывших собратьев-зороастрийцев.

То, что аскет-отшельник, достигший высокой ступени совершенства, оказывается перед необходимостью вернуться в мир, может рассматриваться как важный *топос* сирийской агиографии[49]. Однако в отличие от этого *топоса* миссия Ишоʿсаврана в «мирском театре» будет направлена не на служение его единоверцам-христианам, но на зороастрийского «Иного». Ничего подобного не ожидается от перса раввинистической истории, который там, как отмечалось, сразу после вступления на тропу Торы отступает в тень. Соответственно, и «зороастрийская угроза», столь выпукло представленная в сирийском повествовании, остается в еврейской параллели далеко на периферии, присутствуя лишь намеком в замечании о возможном будущем возврате новообращенного к своему

---

49 Поучительный тому пример можно обнаружить в истории Симеона Эмесского, которая, хоть и написана по-гречески, происходит из сироязычного христианского ареала. См.: Rydén, L., *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*. (Studia Graeca Upsaliensia, 4). Stockholm, 1963.

прежнему прискорбному состоянию. Какими бы ни были в действительности размах еврейских попыток миссионерства среди персов и степень их успеха[50], можно с осторожностью предположить, что отмеченное различие в определенной мере отражает – вдобавок к очевидному жанровому различию между двумя нарративами – также и различие направленных на «Иного» стратегий, когда для раввинистической стратегии характерна более «интровертная» установка[51].

Различие в статусе обращающихся к изучению Писания чужаков находит выражение и в степени исходной чужеродности по отношению к нормативной религиозной традиции, приписываемой каждому из них. В раввинистическом повествовании потенциальный прозелит высказывает принципиальные сомнения относительно надежности сохраняемого традицией священного письменного текста; в свете этих сомнений и высказывается опасение, что он может вернуться на «прежние свои пути». В житии Ишоʿсаврана никаких еретических поползновений такого рода герою не приписывается – он всего-навсего по наивности полагает, что устный метод преподавания, основанный на заучивании путем повторения, мог бы быть более эффективным. Фактически это единственный пункт разногласий, и вмешательство старого священника – представленное в куда более дружественных красках, нежели поведение мудрецов-раввинов – равно как и финальный аккорд в описании эпизода убеждают Ишоʿсаврана и читателя в действенности системы религиозного образования, основанной на знании грамоты.

Согласно житию Ишоʿсаврана, он попросил своего юного учителя продекламировать вслух десять псалмов и начал

---

50 См.: Gafny, *Proselytes and* Giyyur *in the Sasanian Babylon*; Elman, *The Other in the Mirror. Part 2*, p. 32–33.

51 См.: Goodman, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford, 1994, p. 129–153. Элман, однако, полагает (Elman, *The Other in the Mirror. Part 2*, p. 32–33), что подобно другим религиям, функционировавшим в Сасанидской империи, иудаизм также нуждался в прозелитах, дабы продемонстрировать свою жизненность в общественной сфере.

их громко повторять, раскачиваясь (или качая головой) взад-вперед – обычай, унаследованный им от его исходной зороастрийской культуры. За это Ишоʿсавран немедленно получил выговор: ему было сказано, что пора забыть обо всех этих диких телодвижениях и изучать Писание как подобает христианину, т.е. через внимательное чтение письменного его текста. Рассказчик называет соответствующую зороастрийскую практику, которую он категорически не одобряет, *reṭnā da-mgūšūṯā* (ܪܛܢܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ); характерно, что этот же термин, маркирующий упор на устное обучение через повторение и запоминание без усилия должным образом осмыслить содержание, употребляется и в раввинистических источниках. Там, на сей раз в контексте внутриеврейской полемики – но с ясным осознанием исходного зороастрийского контекста – он указывает на недостаток подлинного образования (*b. Sotah* 22a) [52]:

> Обсуждалось, как следует относиться к человеку, который изучил Писание и Мишну, но не слушал объяснения (современных ему) ученых... Р. Аха б. Йаʿков говорит: «Он подобен магу (*magōšā*)». Р. Нахман б. Йицхак сказал: «Сравнение р. Аха б. Йаʿкова представляется весьма убедительным, поскольку, как говорит народная поговорка, маг бормочет, не зная, что он говорит, так и заучивающий через повторение повторяет, но не знает, что он говорит (רטין מגושא ולא ידע מאי אמר, תני תנא ולא ידע מאי אמר)»

Наша сирийская история употребляет термин *reṭnā da-mgūšūṯā* по отношению к специфическим интенсивным раскачиваниям Ишоʿсаврана, пытающегося заучить наизусть священные тексты – раскачивания, воспринимаемые как маркер традиции магов. Юный наставник Ишоʿсаврана считает это несовместимым с подлинно христианским образованием; тело человека таким образом проявляет себя как «фундаментальный *локус* ритуализации»[53]. Этот мотив полемической самоидентификации остается специфичным для *Жития Ишоʿсаврана*, где

52 См.: Greenfield, *Ratin Magosha*, p. 69; Rosenthal, *For the Talmudic Dictionary*, p. 71–72.

53 Becker, *Fear of God*, p. 206.

он появляется вкупе с другими выражениями коренного неприятия персидского метода обучения, общими для сирийского нарратива и раввинистических источников[54].

Еврейская версия обращения перса к изучению Писания не упоминает ни «диких телодвижений», ни «нечленораздельного бормотания». Можно ли заключить из этого, что они не были настолько уж чужды еврейской аудитории и могли в действительности быть общими для нее и для соседей-персов? Что до «языка телодвижений» в среде евреев, сама раввинистическая литература на сей счет однозначных сведений не содержит, но судя по описанию арабского автора XI в. Абӯ Манṣӯра аṯ-Ṯаʿāлибӣ, телодвижения евреев во время молитвы и изучения традиции были весьма сходны с теми, что представлены в житии Ишоʿсаврана как недолжное зороастрийское наследие[55]. Однако, как бы ни обстояло дело с «раскачиванием», поговорка насчет «бормотания магов» получила, судя по всему, широкое распространение и, как мы видели, использовалась в раввинистической среде для полемической маркировки «бессмысленного языка» зороастрийского «Иного»[56].

Отметим также, не вдаваясь в детальное обсуждение, ряд дополнительных особенностей истории об Ишоʿсавране. Прежде всего, Писание, которое ему предстоит изучить, названо здесь «заветом» (ܩܝܡܐ), возможно, указывая на связь с характерным для раннего сирийского христианства понятием «сынов/дочерей завета»[57]. С другой стороны, это может корреспондировать с общехристианской терминологией Ветхого/

54 Как, например, в *b. Sotah* 22a, где употреблена глагольная форма того же термина (*rāṭīn magōšā*). См.: Greenfield, *Ratin Magosha*.

55 См.: Goldziher, I., *Arabische Äusserungen über Gebräuche der Juden beim Gebet und Studium* // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 20 (1871), p. 178–183.

56 См.: Greenfield, *Ratin Magosha*.

57 См.: Griffith, S. H., *Monks, "Singles", and the "Sons of the Covenant": Reflections on Syriac Terminology* // A.-A. Thiermeyer & E. Velkovska (eds.), *Eulogema: Studies in Honor of R. Taft.* (Analecta Liturgica, 17). Rome, 1993, p. 141–168; Brock, S. P., *Early Syrian Asceticism* // Numen 20 (1970), p. 1–19 (=Brock, S. P., *Syriac Perspectives on Late Antiquity.* London, 1984, essay 1). См. также: Shapira, D., Anuš *and* ʿUθrâ *Revised: Notes on Aramaic-Iranian*

Нового Завета. Во-вторых, в отличие от раввинистического нарратива престарелый мудрец-священник передоверяет дело образования аскета юному эксперту в Священном Писании (своему сыну).

Сирийское житие также отличает от раввинистического повествования акцент на литургических аспектах образования: Ишо‘савран изучает наравне с Писанием основные молитвы христианского богослужения, равно как и псалмы. Похоже, что здесь нашла свое отражение широко распространенная в сирийской среде практика, характерная также и для обучения детей и отличающаяся от более сложной программы обучения, принятой в сирийских схоластических академиях[58]. До того, как он встал на путь получения христианского образования, молитвенная практика Ишо‘саврана была, судя по всему, ограничена непрерывным произнесением «Отче наш» (ܬܢܝܢܐ ܗܘܐ ܐܡܝܢܐ ܕܨܠܘܬܐ ܗܝ ܕܐܡܪ ܡܪܢ ܠܗ ܒܟܠ ܐܦ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܐܠܗܐ), которая и составляла основу его аскетического правила[59]. Теперь же он заучивает целый ряд дополнительных молитв, что сделает для него возможным отправлять ежедневное церковное богослужение.

Что же до основной части образовательной программы, то

---

*Linguistic Interaction and Mystical Traditions* // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts 6 (2001), p. 159–160, n. 29.

58 См.: Пигулевская, *Культура сирийцев*, с. 39; *The Histories of Rabban Hormizd of the Persian and Rabban Bar-‘Idta, The Syriac Texts with English Translation*. 2 vols. / ed. E. A. Wallis Budge. London, 1902, vol. 1, p. 116–117. О практике молитвенного чтения вслух псалмов в среде египетского монашества и спорах по этому поводу, см.: Burton-Christie, D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticisms*. Oxford, 1993, p. 117–128. Такого рода практика отражена также в писаниях Евагрия Понтийского, которые были переведены на сирийский язык и широко читались в монастырях на Востоке. См.: Sinkewicz, R. E., *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus: Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford, 2003, p. xxxii–xxxiv; Becker, *The Fear of God*, p. 175. См. также: Becker, *Comparative Study of "Scholasticism"*, p. 103.

59 О христианской практике «непрерывной молитвы», см.: Bitton-Ashkelony, B., *Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries* // Vigiliae Christianae 57:2 (2003), p. 200–221.

она сосредоточена исключительно на Писании, изучение которого планируется – судя по всему опять же в соответствии с существующей практикой – в следующей последовательности: (согласные) буквы алфавита, их вокализация, затем, начиная с книги Псалмов, постепенно все Писание и, наконец, необходимые традиции библейской экзегезы[60].

## Образ зороастрийца как «Иного»

Выше мы обсуждали еврейские и сиро-христианские представления об «особости» зороастрийцев. Последние, однако, привлекали внимание и многих других позднеантичных авторов, отмечавших то, что им представлялось необычными особенностями этой культуры. Так, например, обсуждая принятые у персов методы образования, греческие авторы сообщают нам, что зороастрийские доктрины продолжали по большей части передаваться изустно еще и в конце Сасанидского периода[61]. Это согласуется с представлением о «персидской системе», нашедшем отражение как в нашем раввинистическом нарративе, так и в житии Ишоʿсаврана[62]. Информативное свидетельство другого рода просматривается в манихейской критике зороастризма – в том виде, в котором она зафиксирована в трактате, принадлежащем перу муʿтазилитского арабского автора X в. ʿАбд ал-Джаббāра, *Установление доказательства пророческого достоинства господина нашего Мухаммада* (80а)[63]:

---

60 Резонно предположить, что наш восточносирийский автор имеет в виду корпус библейских комментариев Феодора Мопсуестийского, именуемого в сирийской традиции, где он пользовался чрезвычайным авторитетом, Толкователем (ܡܦܫܩܢܐ). Ср.: Vidas, M., *Tradition and the Formation of the Talmud*. Ph.D. dissertation. Princeton University, 2009, p. 186.

61 См.: de Jong, *Traditions of the Magi*, p. 446–451.

62 По мнению де Йонга (Ibid., p. 72–73), житие Ишоʿсаврана содержит «быть может, наиболее ценное свидетельство о системе зороастрийского религиозного образования».

63 ʿAbd al-Ǧabbār al-Asadābādī, Abū-l-Ḥasan, *Taṯbīt dalāʾil an-nubuwwa* / ed. ʿAbd al-Karīm ʿUṯmān. 2 т. Bayrūt, 1966; Русский перевод приводится по Пинес, *Иудаизм, христианство, ислам*, с. 118. В оригинале исследование Ш. Пинеса появилось по-английски: Pines, Sh., *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source. Excursus 1: Two Pas-*

> Мани признавал Авесту (*al-abastāq*) – книгу Зороастра, пророка магов; эта книга написана не на языке персов, и вообще ни на чьем языке, и никто не знает, что это такое. Это какое-то бормотанье[64]. Они (зороастрийцы) произносят вслух слова (из Авесты), не понимая смысла[65]. Мани объявил себя посланником Света и составил для них (писания, исполненные) невежества, и говорил: это толкование (*tafsīr*) Авесты. Простым людям это нравилось, и он весьма славился среди них.

Мы видим здесь уже знакомый мотив непонятности или даже бессмысленности (передаваемой изустно) священной традиции зороастрийцев в сочетании с дополнительным утверждением, что ее «невнятный язык» на самом деле отличен и от языка самих персов[66]. Заслуживает внимания тот факт, что в первой главе ранне-манихейского трактата *Кефалайа* критика ненадежности наличной письменной традиции, не могущей предоставить достаточной базы для религиозного образования, распространяется также на евреев и на христиан[67]. От имени Мани здесь утверждается, что древние пророки Израиля и позже Иисус, равно как Заратустра и Будда, все они совершили фатальную ошибку, сосредоточившись исключи-

---

*sages Concerning Mani* // The Collected Works of Shlomo Pines. Vol. 4. Jerusalem, 1996, p. 276–279.

64 *Zamzama* – термин, обозначающий характерную для зороастрийцев специфическую форму произнесения священных текстов (Пинес, *там же*, прим. 13). См.: Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake (Ind.), 2009, p. 385.

65 Буквально: «что это такое». Неясно, что именно имеется в виду: то ли зороастрийцы не знают значения слов, из которых состоит Авеста, то ли им неведома сама природа этой книги. Однако, как замечает Пинес, эти две интерпретации не так уж сильно расходятся (Пинес, *там же*, с. 120, прим. 15).

66 Согласно Пинесу (*там же*, с. 119–120): «Ссылка на непонятность или бессмысленность языка Авесты и на отличие его от языка персов, вероятно, восходит к Сасанидскому периоду, когда зороастризм был государственной религией».

67 Русский перевод см. в: *Кефалайа («Главы»): Коптский манихейский трактат* / пер. с коптского, комм., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М., 1998. См. также: Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichean Text with Commentary*. Leiden/New York/Köln, 1995.

тельно на устной проповеди и доверив письменную ее фиксацию ученикам. Согласно *Кефалайе*, это привело к многочисленным ошибкам и искажениям, содержащимся в еврейском и христианском Писаниях[68].

Другое свидетельство в этом же духе содержится в сочинении армянского автора V в. Езника из Колба *Опровержение (взглядов) сект*, который считает, что «поскольку (положения зороастрийской) религии не (зафиксированы) письменно, они (ее адепты) иногда говорят одно и тем вводят в заблуждение, а иногда говорят другое и опять-таки сбивают с пути неразумных»[69]. Согласно источнику, цитируемому Джеймсом Расселом, среди остатков зороастрийской общины на территории Армении практика исключительно устной передачи сакральной традиции сохранялась еще и в Средние века[70].

Нарративы, которые обсуждаются в этой статье, можно рассматривать как определенный подкласс историй о персах, а именно, истории о их обращении/инициации. В них, как и у Мани, зороастрийцы фигурируют в контексте полемического разграничения между «своим» и «иным», основанного на противопоставлении устной и письменной форм религиозной культуры. Остальные маркирующие самоидентификацию признаки, обычно вводимые в оборот, когда речь заходит о персах, как например, поведение за столом во время трапезы или особенности личной гигиены, здесь (опять же, как и у Мани) не фигурируют, во всяком случае, они не используются эксплицитно в целях полемической самоидентификации[71].

Полемически окрашенная позиция религиозного мень-

---

68 См. обсуждение в: Stroumsa, G. G., *The Scriptural Movement of Late Antiquity and Christian Monasticism* // Journal of Early Christian Studies 16:1 (2008), p. 61–77, особ. p. 61–62.

69 Eznik de Kolb, *De Deo* / ed. L. Mariés, Ch. Mercier. (Patrologia Orientalis XXVIII:3). Paris, 1959, p. 472, § 192 (армянск. текст).

70 См.: Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, p. 297.

71 Эти дополнительные маркеры самоидентификации обсуждаются в новой работе Джеффри Германа, готовящейся к печати. Не исключено, что эпизод, когда брат Ишоʻсаврана нечаянно ранит себя ножом во время пира, содержит отголоски таких второстепенных мотивов. Ср.: Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, p. 192, который, обсуждая *b. Sotah* 22a, под-

шинства, отраженная как в еврейском, так и в христианском нарративе, делает упор на священных *текстах* в противоположность установкам доминирующей устной культуры персов. Похоже, что ни одна из двух этих традиций не отдает себе отчета в том, что сходный акцент на Писании характеризует и другую. Письменная традиция воспринимается в обоих случаях как высшая, приоритетная разновидность религии, противопоставляемая устной форме передаче у зороастрийцев, отношение к которой свысока, если не с презрением. Это с особой силой выражено в христианском житии, как, впрочем, и в полемических манихейских трактатах. Сами же персы в период, когда цивилизация их еще переживала расцвет, были естественным образом склонны к противоположной оценке – идея чрезвычайной важности письменной фиксации приобретет среди них влияние лишь позже. В этом смысле раввинистический нарратив занимает, так сказать, промежуточную позицию, предлагая компромисс. Осознание значения «устных нарративов», равно как и устной передачи традиции к тому времени уже прочно закрепилось в коллективном сознании сословия мудрецов-раввинов, поэтому трудно ожидать его полного отрицания и здесь. Однако в данном полемическом контексте «устный путь» оказывается отодвинутым на второй план, в то время как приоритет отдан использованию и почитанию канонических *текстов* Писания.

## Обращение и изучение Писания

Мы отметили, что в раввинистическом и сиро-христианском нарративах существует в лучшем случае косвенная связь между изучением Писания и собственно обращением в иудаизм и христианство соответственно. Заслуживает внимания, что процедура принятия иудаизма как она описана в *b. Yeb.* 47a–b не есть в первую очередь обряд инициации; речь здесь не идет ни о духовном «стоянии» новообращенного, ни о превраще-

---

черкивает роль декламации вслух как одного из идентифицирующих признаков персидской культуры.

нии и его в полноценного члена еврейской общины[72]. Более ранние источники указывают, судя по всему, на то, что происходящее воспринималось как в значительной степени техническая процедура, в результате которой бывший аутсайдер получал возможность принять участие в еврейской ритуальной практике. Следующий пассаж из Мишны служит тому наглядной иллюстрацией (*m. Pes.* 8:8): «Что до прозелита, который обратился за день до Песаха, то школа Шаммая считает, что ему должно совершить омовение, и тогда он сможет вкушать от пасхального агнца вечером (т.е. за пасхальной трапезой). А школа Гиллеля считает, что тот, кто расстался со своей крайней плотью, все равно, что восстал из могилы».

Таким образом, должная подготовка к участию в ритуале превращает человека в своего рода заново рожденного еврея, но это не предполагает никакой «вероисповедной декларации». Даже процедура «вступления в еврейство», описанная позже в Талмуде, не включает ни взывания к имени Бога Израиля, ни отречения от язычества. Согласно Шаю Коэну, речь идет о процедуре (судя по всему, сложившейся где-то в середине II в. н.э.), служившей раввинам инструментом в их попытках «отрегулировать и формализовать то, что прежде представляло собой исключительно хаотический, из индивидуальных случаев состоящий, процесс»[73]. Раввины же ощущали необходимость, по меньшей мере в отдельных случаях, внести сюда некий «формообразующий компонент», который служил бы содержательным маркером перемены в статусе новообращенного – таким маркером могло стать, например допущение его к участию в сакральном культе иудаизма.

Что до реконструкции процедуры присоединения к Израилю в более раннюю эпоху Второго храма, то свидетельства периода *таннаев* подчеркивают центральную роль допущения к участию в храмовых жертвоприношениях, служащего здесь

---

72 Любопытно, что во всем обширнейшем корпусе классической раввинистической литературы эта вроде бы немаловажная тема затрагивается лишь однажды.

73 Cohen, Sh. J. D., *The Rabbinic Conversion Ceremony* // Journal of Jewish Studies 41 (1990), p. 203.

главным маркером принятия чужака в лоно еврейства[74]. Все доступные нам источники – как эпохи *таннаев*, так и эпохи *амораев* – согласны в том, что во времена, когда в Иерусалиме отправлялся храмовый культ, от новообращенного требовалось принести жертву на алтарь Храма[75]. Коэн приводит убедительную аргументацию в пользу того, что лишь гораздо позже, в постталмудический период, в обряд обращения были введены ряд его хорошо известных формальных компонентов – как, например, необходимость свидетельства перед раввинским судом[76].

Можно предположить, что ситуация, когда налицо лишь рудиментарные галахические элементы, определяющие процедуру присоединения к еврейству, генерирует нарративы аггадического свойства, выполняющие роль, так сказать, символической замены недостающих формальных скреп. Рассмотренные нами раввинистические истории, вводящие в этой ситуации мотив изучения Торы, можно, следовательно, рассматривать в контексте такого рода поиска символической компенсации. Как отмечалось, и в сирийском нарративе – и тут это даже более наглядно – изучение Писания не есть процедура обращения в прямом смысле слова, но служит скорее метафорической верификацией достижения доподлинно новой, и теперь уже необратимой, ступени религиозности.

## Заключение

Хотя и нельзя полностью исключить возможность литературной взаимозависимости между обсуждаемыми в статье раввинистическими и сирийскими традициями, мы склонны думать, что особенности соответствующих текстов скорее указывают на наличие общего сюжетного *топоса*. *Топос* этот мог восходить к истории чудо-ребенка, отказывающегося сле-

74 См.: Porton, G. G., *The Stranger within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*. Chicago, 1994, p. 134–139.

75 Porton, *The Stranger within Your Gates*, p. 134–139.

76 Как засвидетельствовано в сравнительно позднем постталмудическом трактате *Gerim*; см.: Cohen, *Rabbinic Conversion*, p. 189–191, 203.

довать принятому порядку начального обучения, но в нашем случае он уже трансформирован, функционируя в контексте религиозной инициации. «Персидский аутсайдер» в обоих нарративах представлен как тот, кто отвергает – предлагаемый в рамках не школы-академии, но приватного курса – «тривиальный» путь религиозного образования, основанный на знании грамоты.

Рассмотренные нарративы свидетельствуют о стратегиях самоопределения-отмежевания, задействованных двумя религиозными меньшинствами *vis-à-vis* доминирующей культуры, воспринимаемой как зиждущейся на устной передаче традиции[77]. В этом контексте упор на изучении Писания предстает общим для евреев и сирийских христиан маркером самоидентификации. Однако наряду со сходными элементами описаний культурных особенностей персидского «Иного», подтверждаемых и другими источниками, мы указали и на определенные нюансы в оценках[78]. В то время, как и евреи, и христиане склонны смотреть свысока на основанную исключительно на устной традиции зороастрийскую культуру, позиция евреев оказывается более умеренной. В согласии с укоренившейся в их среде идеей письменной и устной Торы как двух гармонично взаимодополняющих друг друга аспектов иудаизма, они готовы допустить – даже в этом отчетливо полемическом контексте – бóльшую степень взаимозависимости между письменным и устным путями передачи религиоз-

77 Анализируя пассаж из *b. Sotah* 22a, Видас (Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, p. 192) делает акцент на дополнительном, обращенном вовнутрь, направлении полемики – против тех, кто, принадлежа к религиозному сообществу (здесь, к еврейству, но в других контекстах также и к сирийскому христианству), усвоил культурные формы персов. Вне всякого сомнения, это интересное направление дискуссии, но как раз традиции, обсуждаемые в настоящей статье, на наш взгляд, признаков такого рода интроверсии не содержат.

78 Иной тип историй об обращении и/или инициации, имеющих место вне Сасанидского культурного ареала, обсуждается в: Fernandez-Ardanaz S., *La narratio nella letteratura di conversione: la struttura midrashica nel passaggio dalla historia saecularis alla historia salutis // La Narrativa Cristiana Antica: codici narrativi, strutture formali, schemi retorici: XXIII Incontro di Studiosi dell'Antichitā Cristiana.* Roma, 1995, p. 249–266.

ного знания. Некоторая неоднозначность, отличающая здесь еврейскую версию, может получить объяснение в контексте более широких тенденций культуры: длительный процесс устного формирования и устной же передачи традиций, составивших Вавилонский Талмуд, идущий на фоне характерного для Вавилонии преобладания устной традиции, в отличие от существенно большего упора на письменную передачу основополагающих элементов культуры в греко-римском ареале[79]. Представляет интерес то, что и в раввинистическом, и в сирийском нарративах изучение Писания служит маркером необратимости переживаемой персом религиозно-духовной трансформации. В дополнение к этому сирийская история также делает упор на полемической функции основанного на Писании образования – приобретенные знания должны предоставить нашему атлету веры амуницию в его грядущих диспутах с зороастрийцами. Характерно, что этот мотив отсутствует в раввинистической версии – факт, который может отражать различие между евреями и христианами в модусе направленного на представителей господствующей культуры миссионерства.

В ряде работ последних лет обсуждалась роль акцента на устную традицию в раввинистических источниках периода поздней античности как маркера еврейской самоидентификации в рамках полемики с христианством[80]. Наше исследование показывает, что в иной ситуации – на этот раз с зороастрийцами, а не христианами в качестве «Иного» – модифицируются и используемые еврейской стороной полемические стратегии[81]. Хотя и не отказываясь напрочь от «устного пути», представ-

79 Различение, предложенное в Elman, *Orality and the Redaction of Babylonian Talmud*, p. 52–99. См. также: Idem, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages*, p. 156–161; Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, p. 62–63. Тенденция Иерусалимского Талмуда к редакционной тематической группировке материала обсуждается в свете более широких культурных конвенций, характерных для римской империи, в: Hezser, *The Codification of Legal Knowledge in Late Antiquity*, p. 583–584.

80 См., напр.: Stroumsa, *The Scriptural Movement*, p. 61–64; Yuval, I., *The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology*. (Forthcoming).

81 Относительно типологии образов «Иного» в раввинистической литерату-

ленного в других местах корпуса раввинистических традиций как канала передачи тайн божественного откровения, в этом контексте упор делается на первостепенной важности способности работать с *письменными* источниками религиозной традиции – способности, основанной на изучении букв алфавита и овладении грамотой[82]. Именно такая письменная грамотность представлена здесь как отличительная черта истинного религиозного образования в отличие от того, что воспринимается как характерная черта персидской культуры.

Таким образом, рассмотренные в статье раввинистические нарративы иллюстрируют относительный характер позиций, занимаемых сторонами в ситуации полемики – даже тогда, когда речь идет о столь коренных воззрениях как приоритет устной Торы. Когда еврейская самоидентификация складывается в ареале влияния зороастризма, упор делается на письменном аспекте религиозного наследия, в то время, как отвечая на вызов христианства, раввинистические источники продвигают образ иудаизма как традиции, ориентированной на устную передачу. В этом смысле сирийская история инициации Ишоʿсаврана с ее безоговорочным отвержением устного «бормотания» наглядно оттеняет смешанную стратегию, примененную в раввинистической нарративной традиции.



ре, см.: Hayes, C. E., *The "Other" in Rabbinic Literature // The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, p. 243–269.

82 См. замечание Хиршмана (Hirshman, *The Stabilization of Rabbinic Culture*, p. 103): «This insistence on reading is all the more remarkable if we are to recall that Talmudic culture is self-consciously oral».

# Так говорил Заратустра

Евгений Барский

# «Зардошт, он же Бā̄рӯх̮ писец»: об одном отождествлении в «Книге Пчелы» Соломона Баṣрийского

Многие из персонажей Ветхого Завета имеют несколько различных имен уже в самом библейском тексте. В некоторых случаях введение нового имени для уже знакомого читателю героя сопровождается подходящим объяснением, опирающимся на этимологию этого имени, часто вымышленную[1]; иногда объяснение отсутствует, а новое имя вводится как синоним старого[2]; в ряде мест новое имя начинает использоваться без каких-либо пояснений[3]. Причины возникновения «дополнительных» имен могли быть различными – объединение разных традиций, необходимость богословского обоснования тех или иных идей, объяснения смысла топонима или этнонима и т.п.

В последующую эпоху становится популярной практика

1 Например, автор книги Бытие пытается объяснить смысл второго имени Исава и дарованного Богом нового имени Аврама: «И сказал Исав Иакову: дай мне поесть красного, красного этого, ибо я устал. От сего дано ему прозвание: Едом» (Быт 25, 30); «И пал Аврам на лице свое. Бог продолжал говорить с ним и сказал: Я – вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов» (Быт 17, 3–5).

2 «Иероваал, он же и Гедеон, встал поутру...» (Суд 7, 1); «Неемия, он же Тиршафа, и книжник Ездра... сказали всему народу...» (Неем 8, 9).

3 Тесть Моисея, названный сначала Рₔʿуʾэлем (Рагуилом; после того как Моисей защитил Сепфору и ее сестер от пастухов, говорится: «И пришли они к Рагуилу, отцу своему, и он сказал: что вы так скоро пришли сегодня? Они сказали: какой-то Египтянин защитил нас от пастухов, и даже начерпал нам воды и напоил овец» – Исх 2, 18; ср.: Числ 10, 29), впоследствии несколько раз упоминается как Иофор: «И пошел Моисей, и возвратился к Иофору, тестю своему» – Исх 4, 18 и др.

отождествления библейских героев друг с другом, а также с историческими и мифологическими персонажами. Так, библейский Эзра[4] в неканонической книге назван также Салафиилем[5]. Отца Иоанна Крестителя священника Захарию (Лк 1, 5 сл.) достаточно рано стали отождествлять с Захарией, сыном Варахииным, которого упоминает Христос[6].

Пример подобного отождествления имеется и в рассматриваемой ниже части из «Книги Пчелы» несторианского автора XIII в. Соломона (Шлēмōна), епископа города Баṣры.

«Книга Пчелы» представляет собой достаточно объемное произведение, написанное в жанре всемирной истории. Повествование начинается с изъяснения божественного замысла о создании мира; рассказывается о сотворении стихий, неба, ангелов, тьмы и света, тверди, растений, водоемов, светил, водоплавающих и наземных животных (главы 1–12). Пересказываются и толкуются важнейшие события Священной истории (причем последовательность событий местами отличается от представленной в Библии): сотворение Адама и Евы, грехопадение и рождение ими потомков (главы 13–18); изобретение потомками Каина первых железных инструментов (глава 19), потоп и спасение Ноя с сыновьями, их потомки (главы 20, 22–23); Мельхиседек (глава 21); построение Вавилонской башни (глава 24); искушение праведного Иова (глава 26); патриархи Авраам, Исаак, Иаков и Иосиф (главы 25, 27–28); деятельность Моисея, Иисуса Навина, некоторых судей и царей

4 В русской традиции в результате опосредованного влияния Септуагинты его имя чаще звучит как «Ездра».

5 «Я, Салафиил, он же Эзра...» (3 Езд 3, 1 по тексту Вульгаты и Пешитты; в синодальном переводе отождествление Эзры и Салафииля в этом стихе опущено; подробнее см.: Барский, Е., *Молитва или плач? Сирийская версия 4-й книги Эзры в истории библейских переводов* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 47–68).

6 «...да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником» (Мф 23, 35). По-видимому, под влиянием этих слов Христа появился имеющийся в тексте «Протоевангелия Иакова» рассказ о том, как Захария был убит у алтаря за отказ открыть место, где скрывался его сын.

(главы 29–31). Отдельная глава посвящена рассказу «о смерти пророков», в ней сообщаются также подробности жизни некоторых из пророков (глава 32).

Переходя к новозаветной истории, Соломон Баṣрийский подробно рассматривает родословие Иисуса Христа (глава 33); рассказывает о рождении Девы Марии (глава 34), Благовещении (глава 34) и рождении Иисуса (глава 36). Три последующие главы так или иначе имеют отношение к евангельскому рассказу о поклонении волхвов: пророчество Зардошта (Заратустры) о Христе (глава 37); сообщения о появившейся на востоке звезде, благодаря которой волхвы добрались до Палестины (глава 38), о поклонении волхвов и об избиении Иродом младенцев (глава 39).

Далее повествуется о бегстве в Египет (глава 40); о проповеди Иоанна Крестителя и крещении им Господа (глава 41); об искушении в пустыне (глава 42); о служении, страстях, воскресении и вознесении Иисуса Христа (главы 43–46). Новозаветная часть «Книги Пчелы» завершается краткими жизнеописаниями апостолов (главы 48–50). Последние десять глав книги (главы 51–60) посвящены обсуждению различных исторических и богословских вопросов: о конце времен, о разлучении души и тела, о Гоге и Магоге, о будущем всеобщем воскресении и т. п.

Рассказ о пророчестве Зардошта в 37-й главе оказывается интересным по нескольким причинам. В первую очередь, привлекает внимание отождествление Зардошта с библейским Барухом[7], вводимое без каких-либо объяснений: «Сей Зардошт, он же Бāрӯх̱ писец…». Можно предположить, что такое отождествление было уже знакомо читателю «Книги Пчелы» или, по крайней мере, не казалось чем-то непонятным. Повествование о пророчестве введено Соломоном Баṣрийским в более широкий контекст – уже было рассказано о событи-

7 В русской традиции этого персонажа Ветхого Завета, следуя синодальному переводу, чаще называют Варухом. В применении к сирийской традиции употребление русской формы «Барух» кажется более предпочтительным, в том числе из-за существования принципиально различных славянского «Откровения Варуха» и сирийского «Апокалипсиса Баруха».

ях, предшествовавших рождению Иисуса Христа, и о самом Рождестве, так что приводимое здесь «древнее» пророчество о приходе Великого Царя служит своеобразным введением к главам о явлении звезды на востоке и о поклонении волхвов.

Зардошт начинает свое пророчество о грядущем в мир Великом Царе, обращаясь к ученикам – «царю Гушна̄са̄фу, Са̄са̄ну и Ма̄хӣмаду»; место действия – «у источника воды». Он предрекает бессеменное зачатие Младенца, на Которого ополчатся жители Его страны. Он будет распят ими, но затем явится «с воинствами света». Отвечая на недоуменный вопрос царя Гушна̄са̄фа: «Откуда сила Того, о Ком ты говоришь? Кто более велик – Он или ты?», – Зардошт предсказывает, что Младенец произойдет из его – Зардошта – рода и, более того, утверждает свое с Ним единство: ܘܗܘ ܒܝ. ܘܐܢܐ ܒܗ «Он во мне, и я в Нем»; ܘܐܢܐ ܘܗܘ ܚܕ ܚܢܢ «я и Он – одно». Словоупотребление при этом сближается со словами Христа, как они даны в сирийском переводе Евангелия от Иоанна, о всяком, кто будет есть Его Плоть и пить Его Кровь: ܒܝ ܡܩܘܐ. ܘܐܢܐ ܒܗ «он пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6, 56), – и о Своем единстве с Отцом: ܐܢܐ ܘܐܒܝ. ܚܕ ܚܢܢ «Я и Отец – одно» (Ин 10, 30).

Будущее явление мессианского Младенца носит апокалиптический характер – оно произойдет «в конце времени, при последнем разорении», и его будут сопровождать «великие знамения». Все эти знамения Зардошт перечисляет своим ученикам, которые благодаря им смогут стать первыми, кто обнаружит «приход Великого Царя». Полученные сведения (как обычно и бывает с апокалиптическими пророчествами) необходимо сохранить в тайне, а при появлении звезды следует отправить «посланцев с приношениями» для поклонения. Предваряющий рождение в мир Великого Царя восход звезды на востоке и является, по-видимому, тем признаком, благодаря которому ученики Зардошта станут первыми свидетелями этого рождения. С другой стороны, сообщение об этой звезде является главной целью пророчества Зардошта и, возможно, основной причиной включения этого пророчества в «Книгу Пчелы». В 39-й главе, рассказывающей о поклонении волхвов, перечислены имена двенадцати «персидских царей», которые,

взяв дары, отправились в Палестину; третьим из них назван Гушнāсāф, по-видимому, ученик Зардошта-Бāрӯх̱а, узнавший от него признаки пришествия Мессии в мир.

Анализ более ранних источников показывает, что рассказ Соломона Баṣрийского о Зардоште-Бāрӯх̱е не является оригинальным текстом – отдельные детали повествования присутствуют в сочинениях других авторов, и сам сюжет его также оказывается заимствованным. В «Пещере сокровищ» приводится легенда, объясняющая возникновение в Персии огнепоклонничества: согласно этой легенде, «во дни Намруда, человека могучего [имеется в виду библейский «сильный зверолов» Нимрод; ср. Быт 10, 8–9; 1 Пар 1, 10.— *Е. Б.*], появился огонь, поднимавшийся от земли; Намруд сошел, посмотрел на него и поклонился ему. Он назначил жрецов, чтобы они совершали там службу и бросали в него ладан. В это время персы стали почитать огонь до сего дня». Далее сообщается о царе Сӣсāне (в рукописной традиции арабского перевода этого текста присутствуют варианты имени Сāс и Сӣсōн), который, найдя источник воды, поместил рядом «белого коня» и этого коня сделал объектом поклонения[8]. Таким образом, в этом рассказе уже содержатся некоторые элементы, которые можно сопоставить с пророчеством Зардошта-Бāрӯх̱а в передаче Соломона Баṣрийского: зороастризм (почитание огня) возводится к библейскому персонажу (Нимроду); источник воды становится священным местом; важную роль играет персонаж, называемый царем, с именем, похожим на Сāсāн[9] (хотя у Соломона Баṣрийского Сāсāн и не назван царем, однако он появляется «в компании» *царя* Гушнāсāфа, а услышанное им пророчество приведет к миссии двенадцати *царей* в Палестину с дарами Богомладенцу). Тема почитаемого источника воды в связи с истоками зороастризма имеется и в сирийском псевдоэпиграфическом сочинении, приписывавшемся Мелитону Сардскому:

8 Gottheil, R. J. H., *References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature // Classical Studies in Honour of Henry Drisler*. New York, 1894, p. 25–26.

9 Среди разночтений в рукописях «Книги Пчелы» встречается и написание ܣܝܣܢ – Сӣсāн.

«Что же касается Нево, который в Маббуге, что мне написать вам; ибо, вот, все находящиеся в Маббуге священники (ܟܘܡܪ̈ܐ) знают, что это идол Орфея (ܕܓܠܝܦܐ ܗܘ ܕܐܘܪܦܐܘܣ), фракийского мага. А Хадран – идол Зарадошта (ܕܙܪܐܕܘܫܬ), персидского мага, поскольку оба этих мага совершали магические действия (ܚܪ̈ܫܐ) по отношению к колодцу, который находился в маббугском лесу, в котором [колодце.— *Е. Б.*] был нечистый дух»[10].

Наиболее близкими к рассказу Соломона Баṣрийского о Зардоште-Бāрӯẖе оказываются фрагменты из «Схолий» Феодора бар Кōнӣ (кон. VIII в.) и Комментария на Евангелие от Матфея Ишōʿдāда Мервского (IX в.). Ишōʿдāд приводит мнение[11], согласно которому ученик пророка Иеремии Бāрӯẖ, после разрушения Иерусалима будучи вынужденным удалиться из Палестины, «выучил двенадцать языков и на них написал отрыжку сатаны – книгу, называемую Авестой»[12]. Барӯẖ, соответственно, тождествен Зардошту, а пророчество о рождении Царя царей будто бы содержится в Авесте. Это пророчество, в передаче Ишōʿдāда, представляет собой обращенную к ученикам речь, в которой содержатся все основные элементы, переданные без изменения или получившие развитие в тексте Соломона Баṣрийского: Зардошт изрекает пророчество рядом с источником воды, где была построена царская купальня; божественный Младенец будет зачат и рожден Девой без соития с мужем; Он сотворит чудеса, а при Его рождении ученикам Зардошта будет явлена звезда; Он Царь царей, поэтому когда Он родится, Ему следует принести дары – золото, миро и ладан.

Текст Феодора бар Кōнӣ[13] совпадает с пророчеством Зардошта в передаче Соломона Баṣрийского почти дословно за редкими исключениями – например, немного по-другому

---

10 Cureton, W. (ed., transl.), *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*. London, 1855, p. ܟܗ.

11 Yohannan, A., *Another Old Syriac Reference to Zoroaster* // Journal of the American Oriental Society 43 (1923), p. 239–242.

12 Gottheil, *References to Zoroaster*, p. 29.

13 Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*. Pars posterior / ed. Addai Scher. (CSCO, Scriptores Syri, series secunda, t. LXVI). Parisiis/Lipsiae, 1912, p. 74.

передаются имена двух из учеников Зардошта: Гуштасп (ܓܘܫܬܣܦ) и Махман (ܡܗܡܢ)[14]. Наиболее существенное отличие содержится в описании пришествия Мессии – в версии Феодора бар Кōнӣ Зардошт говорит, что в числе сопровождающих это пришествие знамений будет явление «яркой звезды» (ܘܕܢܚܐ ܟܘܟܒܐ ܢܗܝܪܐ). В дошедшем до нас тексте Соломона Баҫрийского это первое упоминание вифлеемской звезды отсутствует, оставляя непонятными последующие слова Зардошта: «когда взойдет та звезда, о которой я рассказал вам». Можно предположить, что в первоначальном тексте Соломона Баҫрийского этой лакуны не было, а появилась она лишь позднее из-за ошибки переписчика. Причиной этой ошибки было, по-видимому, наличие в соседних строчках слова ܫܡܝܐ «небо» (*гомеотелевтон*). Если с учетом этого восстановить текст Соломона Баҫрийского, то изменится и смысл следующей фразы – притяжательный суффикс в слове ܢܘܗܪܗ «свет» будет относиться не к Мессии, а к звезде, которая будет настолько яркой, что «*её* свет превзойдет свет солнца».

Помимо рассказа о мессианском пророчестве Зардошта, Феодор бар Кōнӣ посвящает ему в 11-й главе своих «Схолий»[15] отдельный раздел «О маге Зардоште». В нем Феодор в числе прочего приводит различные предания о происхождении Зардошта. Согласно мнению одних людей, он был «родом перс» (ܘܐܝܬ ܕܦܪܣܝܐ ܐܡܪܘ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܒܓܢܣܗ). Другие же «говорили, что он иудей из священнического рода (ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܟܗܢܐ), жил в Самарии, носил имя ʽАзазиэль (ܥܙܐܝܠ ܡܬܟܢܐ ܗܘܐ)» и вместе с другими жителями Самарии был уведен в плен ассирийцами[16]; эта легенда, по-видимому, не имеет прямого отношения к отождествлению Зардошта с библейским Барухом (тот жил значительно позже и стал свидетелем уже вавилонского завоевания Иудеи), однако примечательно наличие нескольких

14 У Соломона Баҫрийского – ܓܘܫܣܦ и ܡܗܡܢܫ.

15 В этой главе Феодор рассматривает ложные учения – христианские ереси, нехристианские религии и философские течения.

16 Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, p. 295.

(независимых?) традиций, приписывающих Зардошту иудейские корни.

Важные сведения о понимании зороастризма в сирийской культуре содержатся в сирийско-арабских лексиконах Бар ʿАлӣ (IX в.) и Бар Бахлӯла (X в.). Бар ʿАлӣ, вслед за Феодором бар Кōнӣ[17], сообщает, что «Зардошт составил свое отвратительное учение на семи языках», и отождествляет его с библейским Валаамом[18]. По словам же Бар Бахлӯла[19], «Зардошт, как говорят, – это Бāрӯẖ писец». Поскольку Бāрӯẖу «не дано было пророчествовать (ܠܐ ܐܬܝܗܒܬ ܠܗ ܢܒܝܘܬܐ), он сбился с пути, ушел к [другим] народам и выучил двенадцать языков». Бар Бахлӯл далее передает рассказ о беседе Зардошта с учениками, по общему сюжету близкий к тексту Соломона Баṣрийского. В «книге Зардошта», по свидетельству Бар Бахлӯла, якобы описывается, как Зардошт, сидя у источника воды, где была царская купальня, сказал своим ученикам: «В последние дни Дева, дочь евреев, родит во плоти, но без соития, Сына, Который по природе будет божественным (ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ). При Его рождении явится звезда. Идите, принесите Ему три дара: золото, миро и ладан».

---

17 Theodorus bar Kōnī, *Liber scholiorum*, p. 75, 296.

18 Христианских экзегетов всегда интересовал вопрос о том, каким образом «волхвы с востока» (Мф 2, 1) смогли правильно истолковать явление звезды и на основании этого явления узнать о рождении «Царя Иудейского». Знание персидскими волхвами пророчеств о рождении Христа могло нередко возводили либо к пророку Даниилу, либо к Валааму, сыну Веорову. Оба они жили в Месопотамии (т.е., по-видимому, были ближе, чем Палестина, к месту будущего явления звезды – Дан 1; Числ 22, 5). Даниил был самым мудрым из всех вавилонских прорицателей-халдеев (Дан 2 и др.) и автором мессианских пророчеств (напр., Дан 7, 13); Валаам же возвестил восход «звезды от Иакова» (Числ 24, 17), которую вполне логично было связать с пришедшей «от востока» Вифлеемской звездой. В сохранившемся на сирийском языке псевдоэпиграфическом сочинении «О звезде», приписывавшемся Евсевию Кесарийскому, доказывается, что пророчество Валаама из Моава попало в Персию и сохранялось персидскими царями до появления вифлеемской звезды при кесаре Августе (Gottheil, *References to Zoroaster*, p. 27–28).

19 См.: Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus*. T. II. Oxonii, 1879, col. 3704.

Предлагаемый ниже перевод с сирийского выполнен по изданию: *The Book of the Bee* / ed. Ernest A. Wallis Budge. (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Vol. I, Part II). Oxford, 1886, p. ܦܛ – ܨ.

## Соломон Баṣрийский. Книга пчелы

### [Глава] 37. Пророчество Зардошта о Господе нашем

Сей Зардошт, он же Бāрӯẖ писец, сидя у источника воды Глōшā Ḥōрӣн (там было устроено царское место для омовений), сказал своим ученикам – царю Гушнāсāфу, Сāсāну и Мāхӣмаду: «Слушайте, возлюбленные мои сыновья, ибо я открою вам тайну о Великом Царе, которому надлежит восстать в мире. В конце времени, при последнем разорении Младенец будет зачат в утробе Девы и создан в Ее членах, при том, что мужчина не коснется Ее. Он будет подобен плодоносному дереву с прекрасной кроной, стоящему в местности иссушенной, жители которой будут стараться изо всех сил вырвать его из земли, но не смогут. Тогда они схватят Его и распнут на древе, а небеса и земля воссядут в скорби о нем, и будут оплакивать Его все народы. Он начнет сходить в глубины земли, а из глубины взойдет на высоту. Затем Он придет с воинствами света и будет носим во славе на белых облаках. Ибо Он Младенец, Который зачат Словом, управляющим явлениями природы».

Говорит ему Гушнāсāф: «Откуда сила Того, о Ком ты говоришь? Кто более велик – Он или ты?».

Говорит ему Зардошт: «Он произойдет из моего рода; я – это Он, а Он – это я; Он во мне, и я в Нем. Когда явится начало Его пришествия, будут явлены великие знамения на небе и Его свет превзойдет свет солнца. Вам же, дети семени жизни, вышедшие из хранилищ жизни, света и духа и посеянные в земле огня и воды, подобает следить и наблюдать за тем, что я вам сказал, ожидая Его приближения; ибо вы первыми обнаружите приход Великого Царя, Которого ожидают узники, чтобы получить освобождение. И ныне, сыновья мои, храните тайну, которую я открыл вам, чтобы она оставалась в сокро-

вищницах ваших душ. И когда взойдет та звезда, о которой я рассказал вам, отправьте посланцев с приношениями, чтобы они поклонились Ему. Смотрите, следите, как бы не презреть Его, чтобы Он не погубил вас мечом, ибо Он Царь царей и все цари от Него получают венцы. Я и Он – одно».

Вот то, что было сказано этим вторым Валаамом, которого [либо] Бог, по Своему обыкновению, заставил изложить это, либо же он был из народа, знавшего пророчества о Господе нашем Иисусе Христе, и изрек их.

### [Глава] 38. О звезде, явившейся на востоке в день Рождества Господа нашего

Некоторые говорили, что эта звезда явилась волхвам одновременно с рождением Господа нашего. Относительно же того, что Ирод повелел, дабы были убиты дети от двух лет и ниже: дело не в том, будто бы все это продолжительное время было им необходимо для совершения путешествия, но случилась у них либо [еще] в их стране, либо в пути неожиданная задержка. И [Ирод] не сразу, как встретил волхвов, повелел, чтобы дети были убиты, но между [этими событиями] прошло много времени, ибо он ждал от них известий.

Святой же Мар Иоанн Златоуст в толковании на Матфея говорит: «Звезда явилась задолго [до этого], поскольку их путешествие совершалось продолжительное время, чтобы по его окончании им явиться точно в день Его Рождества, ибо подобало Ему еще в пеленках принять их поклонение, чтобы стало известным величие чуда. По этой причине и явилась им звезда задолго [до этого]. Ибо если бы звезда явилась им на востоке, когда Он [уже] родился в Палестине, то они не смогли бы увидеть его в пеленках. Не удивляйся же, что Ирод убил детей от двух лет и ниже, ибо ярость и страх побудили его усилить бдительность; из-за этого он увеличил время более, нежели было необходимо, так чтобы никто не смог спастись».

Что же касается природы этой звезды, [т.е.] была ли она звездой по своей природе или лишь по виду, подобает знать, что она не была из числа прочих звезд, но была скрытой си-

лой, которая явилась в таком виде. Ибо все звезды, которые на тверди, и солнце и луна совершают свой путь от востока к западу, а эта [звезда] совершала свой путь с севера на юг, поскольку так расположена Палестина по отношению к Персии. И она была им видна не только ночью, но и днем, и в полдень; и была видна в то время, когда солнце особенно сильно, из-за того что она не была одной из звезд. Луна ведь самая яркая из всех звезд, но от малого луча солнца она тотчас становится невидимой и свет ее исчезает. А эта звезда силой своего света победила даже солнечные лучи. Иногда она появлялась, а иногда – становилась совсем невидимой; она вела волхвов до Палестины. Когда же они приблизились к Иерусалиму, она стала невидимой, а когда они вышли от Ирода и пошли по дороге, она явила себя. Это было не [обычным для] звезд движением, но осмысленной способностью[20]. Кроме того, ее путь не был определен [заранее], но когда волхвы шли, шла и она, а когда останавливались, то и она останавливалась, подобно столпу облачному, который останавливался и отправлялся в путь тогда, когда это было нужно израильскому стану. И звезда не оставалась наверху постоянно, но то спускалась вниз, то поднималась наверх, и наконец встала над головой Младенца, как сообщает евангелист.

### [Глава] 39. О приходе волхвов из Персии

Когда же родился Иисус в Вифлееме иудейском, а звезда явилась волхвам на востоке, двенадцать персидских царей принесли дары – золото, миро и ладан – и пришли поклониться Ему. Имена их Зарвандāд, сын Арт̣āбāна; Хормиздāд, сын Сит̣т̣āроk̡а; Гушнāсāф, сын Гундāфара; Āрēшāх̱, сын Мӣхāроk̡а (эти четверо принесли золото); Зарвāндāд, сын Варзвāда; ʼИрйāхō, сын Кесрō; Арт̣ах̣шишт, сын Х̣ōлӣтӣ; Аштонʿāбōдан, сын Шишрона (эти четверо принесли миро); Мēхāроk̡, сын Х̣ӯхāма; Ах̣шӣрāш, сын Х̣аc̣бāна; С̣ардāлāх̣, сын Бāлāдāна; Мēрōдāх̱, сын Белдāрāна (эти четверо принесли ладан). Неко-

[20] Букв.: силой.

торые люди говорят, что дары, принесенные волхвами и предложенные ими Господу, были помещены Адамом в Пещере Сокровищ; Адам повелел Сифу передавать их от одного другому, пока не восстанет Господь наш; а [волхвы] принесли и предложили Ему. Однако это [мнение] не принято Церковью.

Когда волхвы пришли в Иерусалим, весь город взволновался; царь Ирод услышал и [тоже] взволновался. Он собрал первосвященников и книжников народа и вопросил [их], в каком месте надлежало родиться Мессии. Они же сказали ему: в Вифлееме иудейском, ибо так написано у пророка. Ирод позвал волхвов и соблазнял их, прося, чтобы они прилежно разузнали о Младенце, и когда найдут Его, дали знать Ироду, чтобы и он пришел и поклонился Ему. Когда волхвы вышли от Ирода и снова тронулись в путь, вдруг звезда эта опять взошла и вела их, пока не пришла и не остановилась над [тем местом], где был Младенец. А когда они вошли в пещеру и увидели Младенца вместе с Марией, его Матерью, они тут же, пав, поклонились Ему и, раскрыв свои сокровища, предложили Ему дары – золото, миро и ладан: золото – ради Его Царства, миро – ради Его погребения, ладан – ради Его божества. Во сне им было открыто, чтобы они не возвращались к Ироду, но шли в свою страну другим путем. Некоторые люди говорят, что волхвы взяли с собой часть пеленок нашего Господа в качестве благословения.

Лонгин (Лōгӣнос) мудрец написал Августу кесарю следующее: «Пришли персидские цари волхвы, вошли в твое царство и принесли дары Младенцу, Который родился в Иудее. Но кто Он и чей Он сын, нам неизвестно». Август кесарь написал Лонгину: «Ты поступил мудро, дав нам знать и не скрыв от нас». Он написал также Ироду и попросил его поведать ему о Младенце. Когда Ирод разузнал о Младенце и увидел, что волхвы сделали его посмешищем, то пришел в ярость и послал убить всех детей в Вифлееме и во всех его пределах от двух лет и ниже, в соответствии с временем, которое он выведал у волхвов. Число детей, которых он убил, – две тысячи, а кто-то говорит, что тысяча восемьсот.

Когда искали Иоанна, сына Захарии, отец его взял его

и привел к алтарю; он возложил на него свою руку, передав ему [благодать] священства, и вывел его в пустыню. И когда не нашли Иоанна, то убили отца его Захарию между ступенями[21] и алтарем. Говорят, что с того дня, как Захария был убит, кровь его бурлила до того времени, как пришел Тит, сын Веспасиана, и убил в Иерусалиме триста тем[22] [людей], и тогда успокоилось бурление крови. Также и младенца Нафанаила взял отец его, запеленал и положил под смоковницей, и он был спасен от убиения. Потому и Господь наш сказал Нафанаилу: «Я видел тебя, прежде чем Филипп позвал тебя, когда ты был под смоковницей».



[21] ܩܛܣܛܪܘܡܐ, от греч. κατάστρωμα (букв. вымостка) – вымощенная площадка перед престолом.

[22] Т.е. 300 х 10000 = 3 миллиона человек.

Юлия Фурман

# Персы и их религия в «Истории» Йōḫаннāна бар Пенкāйē

Восточносирийский монах Йōḫаннāн бар Пенкāйē[1], живший во второй половине VII в., в своем произведении *Kṯāḇā d-rēš mellē*, представляющем собой своего рода «всемирную историю»[2] (*Taš῾īṯā ῾al ῾ālmā d-zaḇnā*), охватывающую историю человечества от сотворения мира до времени жизни автора, среди прочего упоминает также народ персов и описывает их религию. «История» Йōḫаннāна поделена на пятнадцать книг и состоит из двух частей: первая, более объемная (девять книг), повествует в широком смысле слова об истории человечества с момента творения и до рождения Иисуса; вторая часть (шесть книг) описывает события от появления Иисуса и до 687 г. В этом сочинении нашлось свое место и для рассказа о персидских правителях и об их религии. Сообразно с этим предлагаемая статья разделена на две части. Первая часть статьи посвящена отражению зороастрийской религии в сирийской книжности, главным образом, времени сасанидской империи, в особенности, зурванизма. Во второй части вниманию читателя предлагаются фрагменты сочинения Бар Пенкāйē о двух известных представителях персидской власти: о Кире и Шапуре II.

---

1 Подробнее о Йōḫаннāне бар Пенкāйē и его сочинениихях см. в: Baumstark, A., *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s.* // Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte (1901), S. 273–280; Jansma, T., *Projet d'edition du Kᵉtâbâ Dᵉrêš Mellê de Jean Bar Penkaye* // Orient syrien 8 (1963), p. 87–106; Фурман, Ю. В., *Йоханнан бар Пенкайе и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения* // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика» (готовится к изданию). Издание второй части «Истории» (10–15 книги) доступно в: Mingana, A., *Sources Syriaques, II. Bar-Penkayé*. Leipzig, 1908, p. *1–*171.

2 В дальнейшем «История».

В основу публикуемых фрагментов «Истории» легла рукопись Британской библиотеки *BL. Or. 9385*[3]. Разночтения, имеющие смыслоразличительное значение, указаны по рукописям из Ватиканской библиотеки (*Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*)[4], Национальной библиотеки Франции (*BnF Syr. 405–406*)[5], библиотеки Страсбургского университета (*Strasbourg 4133*)[6] и из коллекции А. Минганы (*Mingana 179*)[7].

## Зурванитские мифы в сирийской литературе. Феодор Мопсуестийский

Сведения о зороастрийской религии в сирийских источниках времени сасанидской империи представлены почти исключительно мифом о Зурване и его сыновьях, Ормазде и Ахримане.

3 Описание рукописи находится в неопубликованном каталоге: *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since 1899*.

4 Описание рукописи *Vat. Syr. 497*: Van Lantschoot, A., *Inventaire des Manuscrits Syriaques des Fonds Vatican (490–631), Barberini oriental et Neofiti*. Città del Vaticano, 1965, p. 28–29; см. также: Vosté, J., *Manuscrits Syro-Chaldéenns récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane* // Angelicum 6 (1929), p. 39–40; описание рукописи *Vat. Syr. 592*: Van Lantschoot, *Inventaire des Manuscrits Syriaques*, p. 119–121.

5 Описание рукописи: Briquel-Chatonnet, F., *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356–435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue*. Paris, 1997, p. 139–141.

6 Описание рукописи: Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques*, p. 219–220.

7 Описание рукописи: Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. Vols. 1–3. (Woodbrooke Catalogues 1–3). Cambridge, 1933–1939. Vol. 1 (1933), p. 395–396. Интересно, что в предисловии своего издания (Mingana, *Sources Syriaques*, p. VIII) А. Мингана пишет, что в основу работы легла его личная рукопись, а также рукопись из Мосула (№ 26, описание которой см.: Scher, A., *Notice sur les Manuscrits Syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Chaldéen de Mossoul* // Revue des Bibliothèques 17 (1907), p. 235), которая помогла завершить это издание, так как личная рукопись А. Минганы, по его словам, оказалась дефектной – конец рукописи был испорчен. Однако, какой рукописью обладал А. Мингана, остается неизвестным; ведь, когда он издал вторую часть «Истории» Йо̄ḥаннāна бар Пенкāйē, в 1908 году, рукопись из его коллекции (№ 179), написанная в 1928 г., еще не существовала.

Помимо сирийских версий этот миф существует и в армянской передаче: его пересказ приводится в «Книге опровержений» Езника Кохбаци, написанной в середине V в. н.э., и в сочинении историка Егише (VI в. н.э.)[8].

Проблема статуса зурванизма как религии в эпоху сасанидской империи важна для рассмотрения связей между сочинениями на сирийском языке, которые в том или ином виде пересказывают миф о Зурване. Согласно этому мифу, Зурван дал жизнь Ормазду, ставшему творцом неба, земли и всего благого, что есть на ней, и Ахриману, сотворившему всё пагубное и отвратительное. От решения вопроса о статусе зурванизма зависит и наше представление о том, являются ли эти передачи мифа независимыми, или же их объединяет некий общий источник. В связи с этим ниже дается обзор исследований, касающихся возникновения зурванизма и его существования во время династии сасанидских царей.

Считается, что зурванизм как религиозное течение возник в среде зороастризма в конце ахеменидской эпохи. Верховным божеством этого течения был Зурван, то есть – как пишет М. Бойс в своей статье *Some reflections on Zurvanism*[9] – бог неба[10], но, прежде всего, бог судьбы, культ которого был распространен на западе Ирана.

Авестийское слово *zrvan* значит «время», в нескольких пассажах Младшей Авесты оно обозначает второстепенное божество, олицетворяющее время. По предположению М. Бойс, один из стихов Гат, повествующий о двух близнецах, породил спекуляции по поводу их, Ахурамазды и Ангра-Майнью, возможного отца, которым стал мыслиться Зурван. Сначала это

8 Schaeder, H. H., *Der iranische Zeitgott und sein Mythos* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 95 (1941), S. 278.

9 Boyce, M., *Some Reflections on Zurvanism* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 19:2 (1957), p. 304.

10 Идея о том, что иранский бог Зурван является небесным божеством и тождественен небесному своду, у Г. Шедера поддержки не получает. Он отмечает, что для этого нет никаких оснований: имя имеет вполне определенное значение «время» и, помимо этого, ничего больше не обозначает (Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 271).

представляло собой всего лишь размышление, но потом переросло в полноценную ересь со своими мифами[11]. Зурван рассматривался как хозяин трех времен и носил три имени (сохранившиеся только в сирийских источниках)[12]. Затем эти эпитеты – хозяин взросления, зрелости и увядания – стали мыслиться как отдельные божества, а Зурван, соответственно, в этом ряду был четвертым[13]. Все источники по зурванитской мифологии происходят от сасанидского и постсасанидского периодов, но существование этого религиозного течения может быть постулировано уже для ахеменидского периода. М. Бойс отмечает, что мнения ученых по поводу происхождения зурванизма расходятся. Так, Г. С. Нюберг считает, что, несмотря на то, что зурванитский миф не был засвидетельствован в зороастрийской литературе, Зурван – это древний иранский бог, чей культ частично был воспринят, частично уничтожен ортодоксальным зороастризмом. Другие ученые считают, что зурванизм – это продукт контакта вавилонской и зороастрийской цивилизаций[14]. Описывая отношения между

---

11 Boyce, M., *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London/Boston/Henley, 1979, p. 68; русск. пер.: Бойс, М., *Зороастрийцы: Верования и обычаи* / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. М.: 1987.

12 В некоторых сирийских текстах наряду с именем Зурвана встречаются три других: Ашокар, Прашокар и Зарокар. Например, в актах мученика ʾĀд̱орхормӣзда времени царя Йездигерда II: ܗܝܕܝܢ ܢܨܝܚܐ ܐܕܘܪܗܘܪܡܝܙܕ ܦܬܚ ܦܘܡܗ ܘܐܡܪ ܠܗ: <...> ܘܐܝܬܝ ܡܘܠܦܢܘܬܐ ܐܝܟ ܠܟܘܢ ܕܡܝܬܪܐ؟ ܠܐܫܘܩܪܐ ܘܦܪܫܘܩܪܐ ܘܙܪܘܩܪܐ ܘܙܪܘܢ ܢܣܓܘܕ ܐܠܗ̈ܐ؟ – «Тогда славный ʾĀд̱орхормӣзд отверз уста свои и сказал ему: “Есть ли у вас учение какое превосходящее? Неужели почитать богами ʾĀшӯḳара, Прāшӯḳара, Зāрӯḳара и Зарōна?”» (Bedjan, P., *Acta Martyrum et Sanctorum*. Vols. 1–7. Parisiis/Lipsiæ, 1890–1897, vol. 2, p. 577:3, 6–7). Также эти три имени встречаются в сочинении Барḥад̱бшаббы Ḥальванского «Причина основания школ»: ܐܠܦ ܐܢܘܢ ܕܒܚܕ ܚܒܠܐ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܐܠܗ̈ܐ: ܐܫܘܩܪ: ܘܦܪܫܘܩܪ: ܘܙܪܘܩܪ: ܘܙܪܘܢ. – «Он (Заратустра) наставлял их в том, что [существуют] в одной связи четыре бога: Ашокар, Прашокар, Зарокар и Зурван» (Scher, A., *La Cause de la Fondation des Écoles, écrit de Mar Barḥadbšabba ʿArbaya, évêque de Ḥalwan* (Patrologia Orientalis, t. IV, fasc. 4, N° 18). Paris, 1908, p. 366:2–3).

13 Boyce, *Zoroastrians*, p. 68–69.

14 В более поздней работе М. Бойс принимает эту точку зрения и пишет, что зурванизм – плод мысли западных зороастрийцев, явившийся смешением собственно зороастрийских верований и вавилонских представлений об истории и времени (Boyce, *Zoroastrians*, p. 67–68).

зурванизмом и «официальным» зороастризмом, ученые сходятся во мнении, что они сформировали две противостоящие ветви зороастрийской религии[15].

Достоверным источником о существовании зурванизма в конце ахеменидской эпохи является свидетельство Евдема Родосского (IV в. до н.э.), которое сохранилось в составе сочинения неоплатоника Дамаския (VI в. н.э.) «О первых началах». Согласно этому свидетельству, маги и все арии называют всё умопостигаемое и объединенное Топосом или Хроносом. От него отделились добрый бог и злой демон, или, как говорят некоторые, свет и тьма. «Эти люди вычленяют два разделяющихся ряда лучших; один из них возглавляет Ормузд, а другой – Ариман»[16].

Для современных исследователей статус зурванизма в сасанидском Иране остается проблематичным. С одной стороны, иноязычные источники этого времени представляют персидскую религию почти исключительно как зурванизм. С другой стороны, соответствующие зороастрийские тексты, которые практически все были составлены после арабского завоевания, представляют маздеитскую ортодоксию. Ключ к решению этой проблемы мог бы заключаться в интерпретации данных иноязычных, в частности, сирийских источников, но она, в свою очередь, может зависеть от решения самой этой проблемы. Выводы исследователей об этом вопросе зависят от степени буквальности, с которой они воспринимают свидетельства сирийских актов персидских мучеников (зачастую рассматриваемых в связи с темой зурванизма) и другой литературы на этом языке.

Помимо сирийских и армянских источников, М. Бойс и Г. Шедер приводят другие свидетельства, указывающие на господствующее положение зурванизма в определенные периоды сасанидской империи. Так, одним из доказательств того,

---

15 Boyce, *Some Reflections*, p. 304.

16 Дамаский Диадох, *О первых началах* / Издание подготовили Л. Ю. Лукомский и Р. В. Светлов. Санкт-Петербург, 2000, с. 357; Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 273; De Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literatute*. Leiden/New York/Köln, 1997, p. 336.

что зурванизм бытовал в эпоху раннего сасанидского периода, является перевод манихейских сочинений на среднеперсидский язык, где имя верховного бога передано как Зурван, а Ормазд соответствует «Сыну», манихейскому Первочеловеку[17]. М. Бойс не раз подчеркивает, что, возможно, сасанидская династия, подражая своим предшественникам, ахеменидам, переняла и государственную религию – зурванизм. Манихейские же книги, переведенные на парфянский язык, наоборот, свидетельствуют об ином переводе имени главного манихейского божества – «Отец величия»[18]. Цари среднесасанидского периода, по предположению М. Бойс, тоже исповедовали зурванизм. Как доказательство в пользу этой гипотезы ею приводится тот факт, что Шапур II назвал свою дочь Зурвандухт, т.е. «дочь Зурвана»[19]. Большинство же свидетельств о вероисповедании Шапура II происходят из христианских источников, актов сирийских мучеников, которые М. Бойс считает прямыми указаниями на религиозные взгляды иранских царей. М. Бойс и Г. Шедер отмечают[20], что один из сыновей главного министра трех царей сасанидской империи (Йездигерда I, Бахрама V и Йездигерда II) Михр-Нарсе (V в. н.э.) носил имя Зурвандад, и при Бахраме V он получил должность хирбада хирбадов. Г. Шедер замечает, что в то время его имя согласовывалось также с принятым им саном духовного лица. Именно в это время Йездигерд II пытался принудить Армению к обращению в зороастризм. Об этом событии свидетельствуют указы главного министра Михр-Нарсе, в которых излагаются положения зороастризма с явно зурванитскими чертами. Сами по себе эти документы не сохранились, но известны в передаче армянских авторов. Так, упоминавшийся армянский историк VI века Егише приводит текст этой прокламации в своей «Истории», где также содержится пересказ мифа о двух

17 Boyce, *Zoroastrians*, p. 112; Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 274.
18 Boyce, *Zoroastrians*, p. 112.
19 Boyce, *Zoroastrians*, p. 119.
20 Boyce, *Zoroastrians*, p. 122; Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 275.

близнецах, Ормазде и Ахримане[21]. М. Бойс считает это прямым заявлением правящих лиц сасанидской империи о своей религии[22]. Г. Шедер полагает, что этот указ был составлен самим Егише на основе «Книги опровержений» его предшественника Езника Кохбаци[23].

В зороастрийских культовых текстах сасанидской и постсасанидской эпох упоминания о зурванитских мифах отсутствуют. Зурван там фигурирует как полуперсонифицированная, полуабстрактная сила судьбы и временного хода[24].

В упомянутой статье М. Бойс излагает взгляды других ученых на проблему статуса зурванизма в сасанидском Иране. Так, Г. С. Нюберг и А. Кристенсен убеждены, что зурванизм был государственной религией сасанидов. А. Кристенсен объясняет отказ от зурванизма во время после арабского завоевания реформой, призванной установить новую и правильную веру, свободную от идеи Зурвана. Р. Ч. Зенер[25] предлагает дру-

---

[21] У Егише Михр-Нарсе в своем обращении к армянам излагает основы зороастрийской религии, в данном случае, миф о Зурване, который совпадает практически дословно с тем, как он засвидетельствован у Езника. Помимо мифа в указе Михр-Нарсе содержится также полемика зороастризма против христианства, вложенная в уста главного министра сасанидской империи. См.: *История Егише Вардапета: Борьба Христианства с учением Зороастровым в пятом столетии, в Армении* / пер. с армянск. П. Шаншиева. Тифлис, 1853, с. 40–42; *Елише: Слово о войне армянской* / пер. с древнеармянск. И. А. Орбели, новая ред. К. Н. Юзбашяна. М., 2001, с. 206–207.

[22] Boyce, *Zoroastrians*, p. 122.

[23] Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 278.

[24] В арабской версии пересказ этого мифа известен в составе сочинения «Об истинной религии» Феодора Абӯ Ḳурры, епископа Ḥаррāна (ок. 755–ок. 830); см.: De Menasce, P., *Autour d'un texte syriaque inédit sur la religion des Mages* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 9:3 (1938), p. 600–601. В дальнейшем этот миф пересказывался в традиционном мусульманском религиоведении; см.: *Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Sharastáni*. Part I / ed. W. Cureton. London, 1842, ṣ. 183; *Мухаммад б. ʿАбд ал-Карим аш-Шахрастани: Книга о религиях и религиозно-философских учениях* / пер. С. М. Прозорова // Ишрак 2 (2011), с. 156–157.

[25] Проблеме зурванизма Р. Ч. Зенер посвятил несколько работ: Zaehner, R. C., *Zurvanica I* // Bulletin of the School of Oriental Studies 9:2 (1938), p. 303–320; Idem, *Zurvanica II* // Bulletin of the School of Oriental Studies 9:3 (1938), p. 573–585; Idem, *Zurvanica III* // Bulletin of the School of

гое объяснение, согласно которому две школы зороастризма существовали во время сасанидов одновременно, причем маздеизм в момент формирования зороастрийского канона был доминирующим, что объясняет отсутствие зурванитских черт в религиозной литературе этой и последующих эпох[26]. Р. Ч. Зенер рассматривает зурванизм и маздеизм как соперничающие религии, которые более или менее постоянно менялись в течение всего этого периода. М. Бойс оспаривает предположение Р. Ч. Зенера, находя неубедительными его доказательства о принадлежности того или иного правителя к религиозному течению противоположному зурванизму. По ее мнению ни об одном из царей сасанидской династии невозможно однозначно утверждать, что он был исповедовавшим именно маздеизм, тогда как исповедание зурванизма для некоторых членов царского рода засвидетельствовано. М. Бойс считает маловероятной смену государственной религии от поколения к поколению. Факт исчезновения зурванизма после арабского завоевания в таком случае кажется очень странным, и М. Бойс объясняет его тем, что в сасанидской империи два религиозных течения существовали одновременно, но были распределены географически. Так, манихейские свидетельства предполагают, что в III в. зурванизм был распространен на юго-западе империи, а маздеизм – среди парфян. Влияние ортодоксального зороастризма было сильно в регионах наиболее далеких от вавилонского и греческого влияний, то есть в северном и восточном Иране. Это объясняет и тот факт, что внешние источники сасанидского времени по религии персов свидетельствуют исключительно о зурванизме. Если принять во внимание такое географическое распределение, они просто не могли наблюдать другую картину[27].

В противовес этой точке зрения высказывается Ж. Асмуссен, который считает все сирийские и армянские пересказы

Oriental Studies 9:4 (1938), p. 871–901; Idem, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*. Oxford, 1955; Idem, *Postscript to Zurvān* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17:2 (1955), p. 232–249.

26 Boyce, *Some Reflections*, p. 304–305.

27 Boyce, *Some Reflections*, p. 308–309.

мифа о Зурване не современными свидетельствами о религии сасанидского Ирана, а литературой, сводящейся к одному общему источнику, которым, судя по всему, является сочинение Феодора Мопсуестийского «Против магов». Из манихейских текстов становится ясно, что Зурван как верховное божество был известен в III в. в сасанидской империи и так был воспринят Мани. Сходным образом и в согдийских текстах Зурван носит имя верховного божества Брахмы. Зурванизм существовал в популярной, народной форме, которая угадывается в полемическом сочинении Феодора Мопсуестийского. В официальной же религии Зурван прежде всего был неперсонифицированной судьбой, который был безучастен к происходившим событиям в жизни людей. В одном из сирийских мученических актов в христианской полемике против зороастризма Ормазд назван братом Сатаны. Но, по мнению Ж. Асмуссена, этот аргумент занимает не центральное место в полемике, составитель христианского текста пытался лишь принизить фигуру Ормазда, используя такой полемический прием. Зурван, возвышающийся над своими сыновьями, Ормаздом и Ахриманом, несомненно, в определенный период и в определенном месте был высоко почитаем и снискал большой религиозный авторитет. Но Ж. Асмуссен сомневается, что зурванизм мог достичь такого влияния, чтобы стать государственной религией империи сасанидов[28].

А. Уилльямс в своей статье разбирает, среди прочего, сирийские акты персидских мучеников касательно их ценности как исторических источников. Приводя в пример полемику из мученичества Пӯсая, где упоминаются некоторые детали зурванитского мифа, А. Уилльямс указывает на книгу М. Бойс, которая, ссылаясь на то же место, иллюстрировала зурванитское религиозное мировоззрение сасанидских царей. Однако А. Уилльямс такие выводы делать не спешит. Несмотря на то, что из манихейских текстов и других источников известно, что зурванизм был распространен в сасанидском Иране, из это-

---

[28] Asmussen, J. P., *Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus* // Studia Theologica 16 (1962), S. 13–14.

го еще не следует, что зурванизм был официальной религией сасанидской империи. В этом он согласен с Ж. Асмуссеном, считая, что речь Пӯсая скорее христианская карикатура на зороастрийские верования, о которых сирийские христиане на самом деле имели лишь приблизительное представление[29].

В диссертации Р. Пейна также рассматривается вопрос различных «иностранных» свидетельств о религии персов времен сасанидской империи. Он высказывает мысль, что зурванизм являл собой не некую ересь, противостоявшую официальной ортодоксии, а альтернативное представление о возникновении мира. Поскольку принципиальное отличие зороастризма от христианства состоит, помимо содержания верований, в самой концепции религии, то и рассматриваемые сирийские мученические акты он предлагает понимать не столько как источники по зороастрийским верованиям, сколько как источники по внутреннему изменению концепции религии в Иране[30].

Р. Пейн считает, что общим источником сведений о зурванизме в актах сирийских мучеников и в «Книге опровержений» Езника Кохбаци был труд Феодора Мопсуестийского. Возможно, что составитель деяний мучеников Пеṯӣона, ʾĀḏорхормӣзда и ʾАнāхӣḏ пользовался этим сочинением непосредственно. Но впоследствии миф, засвидетельствованный у Феодора, смешался с местными представлениями о персидской религии, что вместе послужило основой для дальнейшей христианской полемики на сирийском языке с зороастризмом[31]. Сходное понимание места мифа о Зурване в сирийских сочинениях демонстрирует и Ж. Асмуссен. Р. Пейн также отмечает, что восточносирийские мученичества IV–V вв. еще не знают такого полемического приема и изображают зороастризм как языческую религию, где объектами поклонениями

29 Williams, A. V., *Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran* // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 78:3 (1996), p. 46–47.

30 Payne, R. E., *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500–700 CE.* Ph.D. dissertation, Princeton University, 2010, p. 49–51.

31 Payne, *Christianity and Iranian Society*, p. 53.

служат различные стихии[32]. Это можно принять за косвенное доказательство того, что миф о Зурване, происходящий из одного источника, вошел в литературную среду в определенное время и с некоторыми изменениями стал основой для тех представлений о зурванизме, которые мы находим в сирийских произведениях.

В сирийской литературе миф о Зурване появляется во второй половине V в. В более ранних сочинениях представлены небольшие фрагменты этого мифа, а наиболее полную форму его изложение обретает уже в произведениях Йо̄ḥаннāна бар Пенкāйē и Феодора бар Ко̄нӣ (т.е. в VII–VIII вв.). Такое положение вещей могло бы вызвать подозрение о более позднем происхождении и формировании этого мифа в русле сирийской христианской традиции. Однако в армянской передаче V в. у Езника Кохбаци этот рассказ представлен довольно полно и во многом соответствует изложению Феодора бар Ко̄нӣ. Проследить процесс передачи этого мифа вряд ли представляется возможным, однако большое сходство вариантов его изложения наталкивает на мысль об их общем источнике.

Наиболее ранее отражение зурванитских взглядов удается найти в сирийских актах персидских мучеников, в частности, в актах ʾĀḏорхормӣзда, сообщающих о событиях 446 г. во время правления сасанидского царя Йездигерда II.

> ܗܝܕܝܢ ܡܝܩܪܐ ܐܕܘܪܗܘܪܡܝܙܕ ܦܬܚ ܦܘܡܗ ܘܐܡܪ ܠܗ܀ <...> ܐܘ ܠܗܘܪܡܝܙܕ ܫܐܝܠܐ ܘܒܪ ܢܕܪܐ܀ ܕܠܐ ܡܫܬܡܠܝܢ ܗܘܘ ܢܕܪܘܗܝ ܘܕܒܚܬܗ ܕܐܒܘܗܝ ܠܡܕܡ܀ ܥܕܡܐ ܕܒܠܐ ܨܒܝܢܗ ܐܘܠܕ ܠܣܛܢܐ܀ ܟܕ ܠܐ ܪܓܝܓ. ܘܠܐ ܝܕܥ ܡܢ ܓܒܠ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܒܗ܀ ܘܡܢ ܡܢ ܡܬܒܪܝܢ ܗܘܘ.
>
> Тогда славный ʾĀḏорхормӣзд отверз уста свои и сказал ему: «<...> Или [почитать] Ормазда, выпрошенного и сына обетов, потому что не исполнялись обеты и жертвы отца его до тех пор, пока против своей воли он не зачал Сатану, сам того не желая. И не знал он того, кто создал их в нем, и того, кем были они сотворены»[33].

---

32 Payne, *Christianity and Iranian Society*, p. 55.

33 Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. 2, p. 577:3, 7–11.

Мотив подношений и обетов также упоминается в трактате мāр Āвы I (VI в. н.э.) о персидских кровосмесительных браках, опубликованном в 1903 г.[34] Р. Пейн отмечает, что мāр Āвā не случайно использовал в своем трактате против некоторых зороастрийских практик именно миф о Зурване[35]. К этому времени он стал уже знаком той аудитории, к которой он обращался.

> ܥܠ ܙܪܘܢ ܐܒܐ ܕܐܠܗ̈ܝܗܘܢ ܐܡܪܝܢ ܡܓܘ̈ܫܐ: ܕܐܠܦ ܫܢ̈ܝܢ ܡܓܫ ܗܘܐ ܕܒܪܐ ܢܗܘܐ
> ܠܗ. ܘܡܛܠ ܙܕܝܩܘܬܗ ܐܫܬܡܥ

О Зурване, отце их богов, зороастрийцы говорят, что тысячу лет практиковал он магию, чтобы появился у него сын. И по причине своей праведности был он услышан[36].

В общих чертах этот миф упомянут в сочинении «Причина основания школ» Барḥаḏбшаббы Ḥальванского (VII в.).

> ܬܘܒ ܗܘܐ ܒܣܘܥܪܢܐ ܕܐܣܟܘܠܐ ܐܦ ܙܪܕܘܫܬ ܡܓܘܫܐ ܦܪܣܝܐ ܒܙܒܢܗ ܕܒܫܬܐܣܦ ܡܠܟܐ:
> ܘܟܢܫ ܟܢܘܫܝܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܠܘܬܗ. <...> ܘܡܢ ܒܬܪܟܢ ܐܡܪ ܕܬܪ̈ܝܢ ܐܚܪ̈ܢܝܢ: ܘܠܚܕ ܩܪܐ
> ܗܘܪܡܙܕ: ܘܠܐܚܪܢܐ ܐܗܪܡܢ. ܘܐܡܪ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ ܐܬܝܠܕܘ ܡܢ ܙܪܘܢ. ܘܚܕ ܠܡ ܛܒܐ
> ܗܘ ܠܓܡܪܐ. ܘܐܗܪܡܢ ܒܝܫܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܥܒܕܘ ܟܠܗ ܥܠܡܐ ܗܢܐ: ܛܒܐ
> ܛܒ̈ܬܐ: ܘܒܝܫܐ ܒܝ̈ܫܬܐ

Еще и Заратустра, персидский маг, организовал школу во время царя Баштаспа[37] и собрал к себе великое собрание. <...> И затем он сказал, что [существуют] два других [бога]: одного он назвал Ормаздом, а другого – Ахриманом. И сказал, что оба они были рождены от Зурвана. Один – совершенно хороший, а Ахриман – всецело злой. И они создали весь этот мир: хороший – хорошее, а злой – злое[38].

Достаточно полный вариант мифа о Зурване и его сыновьях можно найти в вышеупомянутом сочинении Йӧḥаннāна бар

34 Braun, O., *Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 57 (1903), S. 562–565.

35 Payne, *Christianity and Iranian Society*, p. 54.

36 Braun, *Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre*, S. 563:6–8.

37 Т.е. Виштаспа.

38 Scher, *La Cause de la Fondation des Écoles*, p. 365:13–366:1, 366:4–6.

Пенкāйē. Его пересказ находится в девятой книге, в которой Йōḥаннāн излагает известные ему мифы и верования различных народов. Наиболее полно в его обзоре представлены греческие, египетские культы, и по сравнению с достаточно краткими упоминаниями других религиозных представлений, миф о Зурване, описывающий религию персов, тоже дан в более или менее в подробным изложении. Сам характер девятой книги, в которой культы языческих народов изображены с целью противопоставить их христианской вере, наводит на мысль о том, что автор, с одной стороны, старался более полно отразить известные ему мифы, и, с другой стороны, с той же целью мог выбирать наиболее одиозные из них[39]. Примечательно, что в случае персов, помимо мифа о Зурване, приводятся лишь общие замечания, которые носят отрывочный и несистематичный характер[40]. Вводя же в повествование миф после этих замечаний, Бар Пенкāйē предваряет его такими словами: ܐܠܝܨ ܕܝܢ ܐܠܝܢܐ ܡܫܬܥܝܬܐ ܠܝ ܕܐܫܬܥܐ ܡܘܬܒ̈ܬܐ ܕܒܕܒܝܢ ܒܠ ܡܚܫܒ̈ܬܗܘܢ – «Мне кажется, необходимо рассказать те из историй, которые они болтают на основе своих выдумок»[41].

Отрывок о религии персов из сочинения Бар Пенкāйē был уже издан дважды. Первую публикацию осуществил А. Поньон, поместив этот фрагмент в примечание к изданию «Афоризмов Гиппократа»[42]. Второй раз отрывок был издан

39 Как отмечает Р. Пейн в своей диссертации, миф о Зурване «прижился» в христианской полемике против зороастризма, поскольку он представлял собой очень уязвимый материал и очень плодородную почву для обвинений (Payne, *Christianity and Iranian Society*, p. 54).

40 Так, перед тем как привести миф о Зурване, Бар Пенкāйē пишет следующее: ܡܓܘ̈ܫܐ ܕܝܢ ܟܕ ܡܢ ܗܢܘܢ ܢܦܩܘ܆ ܒܫܪ̈ܟܢܐ ܕܝܢ ܦܪܝܫܝܢ ܡܢܗܘܢ. | ܘܟܠܗܘܢ ܡܠܘ̈ܫܐ ܩܪܘ ܚ̈ܝܐ ܘܩܝ̈ܡܐ. ܝܬܝܪܐܝܬ ܕܝܢ ܣܓܕܘ ܠܢܘܪܐ ܘܠܫܡܫܐ ܘܠܢܗܝܪ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ | ܐܝܟ ܕܒܟܝܢܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܦ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܚܫ̈ܐ ܘܒܪ̈ܣܡܐ. | – «Персы [*букв.*: маги], произойдя от тех [т.е. халдеев], все же в остальном от них отличались. Они называли все знаки Зодиака живыми и сущими. Особенно почитали они огонь, солнце и другие светила. Как будто по природе есть у них божественность. Также есть у них “шептания” и барсумы» (*BL. Or. 9385*, P.ܩܦܒ/f.86r:21–24).

41 *BL. Or. 9385*, P.ܩܦܒ/f.86r:24 – P.ܩܦܓ/f.86v:1.

42 Pognon, H., *Une version syriaque des Aphorismes d’Hippocrate, seconde partie*. Leipzig, 1903, p. IV–V.

П. де Менасом[43]. В обоих случаях в основе сирийского текста лежала рукопись, имевшаяся в распоряжении А. Поньона, на данный момент являющаяся собственностью Национальной библиотеки Франции (*BnF Syr. 405–406*). Ниже эта часть девятой книги приводится по *BL. Or. 9385* с учетом других, вышеуказанных рукописей.

[P.ܣܗܣ/f.86v:2] ܐܡܪܝܢ ܓܝܪ ܕܡܢ ܡܕܝܢ ܗܘ ܕܝܒܘܣܝܐ ܥܡܡܐ ܘܐܕܘܡܝܐ: ܘܕܗܘ ܢܠܩܐ[44]| ܥܒܕܐ ܗܘܝܢ ܠܐܠܗܘܬܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ: ܒܕܪܐ ܒܗܘܢ ܕܝܗܘܕܐ ܠܗ ܒܪܐ | ܗܘܪܡܝܙܕ: ܕܝܒܘܣܝܐ ܥܡܡܐ ܘܐܕܘܡܝܐ. ܘܡܢ ܬܡܢ ܟܡ ܕܥܠܡ ܗܘܐ[45] ܕܥܒܕܐ: ܐܫܬܟܚ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܚܕ ܐܢܫ. ܕܢܕܪܐ ܗܘ[46] ܗܘܐ ܠܗ[47] ܡܘܗܒܬܐ | ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ: ܠܗ ܦܘܠܘܣ ܐܝܟ ܙܥܘܪܐ. ܘܗܢܐ ܟܡ ܒܝܥܬܐ | ܟܝܡ ܡܘܫܒܬܐ: ܐܬܚܙܝ ܗܘܪܡܝܙܕ ܘܐܗܪܡܢ. ܗܘܪܡܝܙܕ ܝܗܒ ܡܢ | ܡܘܫܒܬܐ: ܘܐܗܪܡܢ ܡܢ ܦܘܠܓܐ. ܕܐܡܪܝܢ[48] ܟܕ ܓܝܪ ܐܬܝܠܕ ܗܘܐ ܒܗܘܢ[49]: | ܒܪܐ ܘܐܡܪ. ܕܐܡܪܝܢ ܟܡ ܕܐܬܝܠܕ ܠܗ ܒܡܘܠܕܗ: ܠܗ ܢܘܗܪܐ ܒܥܘܠܡܢܐ ܐܠܗܐ: ܕܝܘܡ ܒܘܚܡܝܢ: ܡܚܝܡ ܠܗܘܢ. ܘܠܗ ܢܘܗܪܐ | ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܝܒܘܣܝܐ ܥܡܡܐ ܘܐܕܘܡܝܐ. ܟܕ ܟܡ ⌜ܥܒܕ ܐܠܗܐ⌝[50] ܐܗܪܡܢ: | ܕ[51] ܟܕ ܚܙܝܬܗ ܐܝܟܢ[52] ܠܦܠܚܐ ܕܝܠܗ. ܘܥܒܕ ܘܐܡܪ ܡܢܘ ܐܢܬ ܐܬܐ. | ܟܕ ܕܝܢ ܚܙܝܗ ܗܘ ܘܐܡܪ ܠܗ. ܕܡܢܘ ܐܢܬ. ܐܗܪܡܢ ܕܝܢ ܦܩܕ | ܠܗ ܒܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ. ܕܝܢܐ ܗܘ ܒܪܐ ܗܘܪܡܝܙܕ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܐ[53] ܒܗܘܢ ܡܬܚܫܚܝܢ ܗܘܝܢ: ܘܡܬܚܫܚܢܐ ܐܢܫܝܢ ܗܘܘ: ܗܘܪܡܝܙܕ ܐܡܪ | ܚܙܝܗ ܘܐܬܟܠܠ. ܘܐܬܒܪܟܗ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܗܘܪܡܝܙܕ ܥܡܡܐ ܠܡܘܢܐ | ܕܢܟܐ ܘܡܚܒܠ: ܘܐܗܪܡܢ ܥܒܕܐ ܕܡܚܒܠܢܘܬܐ ܥܒܕ. ܕܐܢܫ ܐܠܗܐ | ܓܝܪ ܡܥܒܕܢܐ ܟܠ ܒܪܝܬܐ ܡܬܚܫܒ ܗܘܐ

43 De Menasce, *Autour d’un texte syriaque*, p. 588–590.

44 *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*: ܢܒܠܩܐ

45 add. *Mingana 179, Strasbourg 4133* ܗܝܡܢܝܢ ; *Vat. Syr. 497, BnF Syr. 406* ܗܝܡܢܝܢ ; *Vat. Syr. 592* ܗܝܡܢܝܢ

46 abs. *Mingana 179, Strasbourg 4133*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *BnF Syr.406*.

47 add. *Mingana 179* ܠܗ ; *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *Strasbourg 4133, BnF Syr. 406* ܠܗ

48 Зачеркнуто; abs. *Mingana 179*, *Strasbourg 4133*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*. Переписчик по ошибке начал писать следующую фразу (см. строку 9), но, заметив ошибку, зачеркнул.

49 *Mingana 179*, *BnF Syr. 406*, *Strasbourg 4133* ܒܗܘܢ ; *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592* ܒܗܘܢ

50 В *Mingana 179*, *Strasbourg 4133*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *BnF Syr. 406* переставлены местами.

51 Видимо, переписчик начал писать следующее слово, но, заметив ошибку, остановился. Abs. *Mingana 179*, *Strasbourg 4133*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *BnF Syr. 406*.

52 *Mingana 179*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *BnF Syr. 406* ܐܝܟܢ; *Strasbourg 4133* ܐܝܟܢ

53 *BnF Syr. 406* ܐܬܐ

Говорят, что перед тем, как создать небо и землю, Зурван тысячу[54] лет приносил богу подношения, желая, чтобы появился у него сын Ормазд, который создаст небо и землю. После того, как прошло это число[55] лет, подумал он про себя и сказал: «Какая мне польза от этих жертв, или напрасно я тружусь?». И в тот же миг вместе с мыслью были зачаты Ормазд и Ахриман. Ормазд был от подношений, а Ахриман – от сомнений. И когда он понял это, то поклялся: «Тому, кто будет первенцем[56], я дам эти палочки (которые они называли «барсумы»[57]). И ему я дам право создать небо и землю». Когда услышал это Ахриман, тут же разорвал[58] он чрево своей матери. И вывалился и предстал перед Арзоном[59], своим отцом. Когда же тот его увидел,

---

54 *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*: тысячи.

55 В *BL. Or. 9385* отсутствует, но есть в: *Mingana 179*, *Strasbourg 4133*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *BnF Syr. 406*.

56 Букв.: «тот, кому выпадет первенство».

57 Барсум — ритуальный пучок веток, использовавшийся в церемонии Ясны. Изначально жрец, проводивший церемонию, держал в руке пучок травы, который позднее был заменен на пучок веток (Boyce, *Zoroastrians*, p. 5). Для барсума могли использоваться различные деревья: финиковые, гранатовые, тамариски. Существовал особый ритуал срезания этих прутьев: жрец должен был смотреть на стебель, обрезая его, и не отворачиваться ни при каких условиях, если ему только не приходится отворачиваться от воды (Spiegel, F., *Avesta, die heiligen Schtiften der Parsen*. Leipzig, 1852, S. LXVIII). В сирийский язык это слово было заимствовано из среднеперсидского *barsom* (Ciancaglini, C. A., *Iranian loanwords in Syriac*. (Beiträge zur Iranistik, Bd. 28). Wiesbaden, 2008, p. 124). С тем же значением оно засвидетельствовано и в мандейском языке (*bursma*; Drower, E. S., Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*. Oxford, 1963, p. 57). Это слово использовалось в качестве одного из отличительных атрибутов персидской религиозной практики. Напр.: ܘܐܢ ܠܙܒܢܐ ܕܩܒܥ ܠܗ ܡܬܦܢܐ ܡܢ ܕܚܠܬܐ ܒܝܫܬܐ ܕܢܨܪ̈ܝܐ܆ ܘܠܐ ܡܚܪܒ ܒܐܝ̈ܕܘܗܝ ܘܒܐܝ̈ܕܝ ܐܢܫ̈ܝ ܒܝܬܗ ܥܕ̈ܬܐ ܕܒܢܐ܆ ܘܠܐ ܒܢܐ ܒܝܬ ܢܘܪܐ ܡܢ ܕܪܝܫ. ܘܠܐ ܡܫܡܫ ܠܡܓܘ̈ܫܐ܆ ܘܠܐ ܢܣܒ ܒܪ̈ܣܘܡܐ. ܘܠܐ ܡܓܫ ܠܐܠܗ̈ܐ܆ ܘܠܐ ܡܝܩܪ ܠܫܡܫܐ ܘܠܣܗܪܐ ܘܠܢܘܪܐ܆ ܦܩܕܝܢ ܕܢܬܪܓܡ ܒܟܐܦ̈ܐ ܥܠ ܬܪܥܐ ܕܒܝܬܗ. – «И если к назначенному сроку он не откажется от нечестивой религии христиан и не истребит своими собственными руками и руками своих домочадцев церкви, которые построил, и не отстроит храм огня заново и не посвятит себя “магам” и не возьмет барсумы и не коснется [*sic*!] (вероятно, д.б. *māgeš*: «совершит ритуал») богов, и не почтит солнце, луну и огонь, то мы прикажем, чтобы он был побит камнями у порога своего дома» (Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. 2, p. 487).

58 В *BL. Or. 9385* глагол ܨܪ огласован по типу «пустых» глаголов (ܨܳܪܶܗ). Остальные рукописи содержат стандартную огласовку (*Mingana 179*, *Strasbourg 4133*, *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *BnF Syr. 406*: ܨܪܳܗ̈).

59 Странным образом во всех рассматриваемых рукописях имя ܙܪܘܢ заменено

> то сказал ему: «Кто ты такой?». Ахриман же его обманул[60]: «Я сын твой, Ормазд». Когда Зурван рассердился на это, и они стали спорить, пришла очередь Ормазда[61], и он родился. Дал он Ормазду право сотворить всё, что хорошо и красиво, а Ахриман создал остальное, гибельное. Вот подобно этому сочиняли персы[62] о творении[63].

Наиболее полный вариант мифа о Зурване в сирийской литературе представлен в сочинении восточносирийского автора Феодора бар Ко̄нӣ «Схолии». Феодор жил в конце VIII в. в Кашкаре и преподавал в местной школе[64]. «Схолии» состоят из 11 книг. Первые девять книг представляют собой вопросы и ответы на различные места из Ветхого и Нового Заветов и философские суждения. Десятая книга является апологией христианства против ислама. В одиннадцатую, последнюю книгу, Феодор помещает обзор «всех ересей, которые были до и после Христа»[65] (учения древних греков, зороастризм и христианские ереси). Соответственно, в одиннадцатой книге находится и миф о Зурване, изложенный следующим образом:

---

на ܙܪܕܘܢ, хотя, очевидно, речь идет об одном и том же персонаже – отце Ормазда и Ахримана, что эксплицитно указывает на это приложение ܐܒܘܗܝ – «его отец». Далее в издании де Менаса снова употребляется это имя, тогда как в остальных рукописях в этом месте стоит ܙܪܘܢ (*BL. Or. 9385*, P.ܩܡܗ/f.86v:14). Не менее странно то, что в издании этого фрагмента текста у А. Поньона в обоих случаях написано ܙܪܘܢ (Pognon, *Une version syriaque*, p. iv), учитывая что де Менас издавал текст по рукописи, имевшейся в распоряжении А. Поньона (De Menasce, *Autour d'un texte syriaque*, p. 588). Изучение рукописи *BnF Syr. 406*, которая легла в основу изданий Поньона и де Менаса, позволяет сделать вывод, что Поньон «нормализовал» текст, а де Менас следовал рукописи.

60 Букв.: «ответил обманом».

61 Букв.: «Ормазд исполнил свой срок».

62 Букв.: «маги».

63 *BL. Or. 9385*, P.ܩܡܗ/f.86v:2–18.

64 Griffith, S., *Theodore Bar Kônî's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century // East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* / ed. N. Garsoïan, T. Matthews & R. W. Thomson. Washington (DC), 1982, p. 54.

65 Theodorus Bar Kōnī, *Liber Scholiorum* / ed. Addai Scher. (CSCO, Scriptores Syri, series secunda, t. LXVI). Parisiis/Lipsiae, 1912, p. 284.

ܘܥܠ ܙܪܘܢ ܐܡܪ ܕܐܒܘܗܝ ܐܝܬܘܗܝ ܕܗܘܪܡܙܕ. ܘܐܡܪ ܥܠ ܒܛܢܗ ܕܗܘܪܡܙܕ ܘܕܐܗܪܡܢ ܗܟܢܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܕܡ ܠܝܬ ܗܘܐ ܐܠܐ ܐܢ ܚܫܘܟܐ ܘܙܪܘܢ ܡܕܒܚ ܗܘܐ ܐܠܦ ܫܢܝܢ. ܘܡܛܠ ܕܐܬܦܠܓ ܕܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܒܪܐ. ܐܬܒܛܢ ܥܡ ܗܘܪܡܙܕ ܣܛܢܐ. ܘܟܕ ܐܪܓܫ ܒܒܛܢܗ ܕܐܗܪܡܢ ܐܡܪ ܕܐܝܢܐ ܕܩܕܡܝܐ ܢܐܬܐ ܠܘܬܝ. ܠܗ ܐܥܒܕ ܡܠܟܐ. ܗܘܪܡܙܕ ܕܝܢ ܝܕܥ ܚܫܒܬܐ ܕܐܒܘܗܝ ܘܐܡܪܗ ܠܣܛܢܐ. ܘܟܕ ܝܠܦ ܣܛܢܐ. ܨܪܝܗ ܠܟܪܣܐ ܕܐܡܗ ܘܢܦܩ ܡܢ ܫܘܪܬܗ̇. ܘܐܙܠ ܠܘܬ ܙܪܘܢ. ܘܙܪܘܢ ܫܐܠܗ ܕܡܢ ܐܢܬ. ܘܗܘ ܦܢܐ ܕܐܢܐ ܒܪܟ. ܘܙܪܘܢ ܐܡܪ ܠܗ. ܕܐܢܬ ܠܐ ܗܘܝܬ ܒܪܝ ܡܛܠ ܕܚܫܘܟܐ ܐܢܬ ܘܣܪܝܐ. ܘܟܕ ܐܡܪ ܗܠܝܢ ܐܬܝܠܕ ܗܘܪܡܙܕ ܢܗܝܪ ܘܪܝܚܢ. ܘܐܡܪ ܙܪܘܢ. ܗܢܘ ܒܪܝ ܗܘܪܡܙܕ. ܘܒܪ̈ܣܡܐ ܕܐܚܝܕ ܗܘܐ ܝܗܒ ܐܢܘܢ ܠܗ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܥܕܡܐ ܠܗܫܐ ܐܢܐ ܡܕܒܚ ܗܘܝܬ ܠܟ. ܡܟܝܠ ܐܢܬ ܕܒܚ ܠܝ. ܣܛܢܐ ܕܝܢ ܟܕ ܗܠܝܢ ܗܘܝ ܗܘ̈ܝ. ܐܡܪ ܠܙܪܘܢ ܚܙܝ ܕܠܐ ܗܟܢ ܐܫܬܘܕܝܬ ܕܩܕܡܝܐ ܕܢܐܬܐ ܠܘܬܝ ܠܗ ܐܬܠ ܫܘܠܛܢܐ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܙܪܘܢ. ܙܠ ܠܟ ܣܛܢܐ܆ ܐܫܠܡܬܟ ܫܢܝܢ ܐܠܦܝ̈ܢ ܕܬܫܥܐ ܘܠܗܘܪܡܙܕ ܐܫܠܛܬܗ ܥܠܝܟ. ܘܒܬܪ ܗܢܐ ܦܘܣܩܢܐ ܢܡܠܟ ܗܘܪܡܙܕ. ܘܟܠ ܐܝܟ ܨܒܝܢܗ ܢܕܒܪ. ܘܐܙܠ ܣܛܢܐ ܥܒܕ ܟܠ ܕܨܒܐ. ܘܟܕ ܗܘܪܡܙܕ ܥܒܕ ܙܕܝܩܐ. ܣܛܢܐ ܥܒܕ ܕܝܘܐ. ܗܢܐ ܥܒܕ ܥܘܬܪܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܣܟܢܘܬܐ.

О Зурване он [Заратустра] говорит, что тот является отцом Ормазда. И о зачатии Ормазда и Ахримана он рассказывает так. Когда ничего не было, кроме тьмы, Зурван тысячу лет совершал подношения. И из-за того, что он усомнился, будет ли у него сын, вместе с Ормаздом был зачат Сатана. А когда он узнал о зачатии Ахримана, то сказал: «Того, кто первым выйдет ко мне, я сделаю царем». Ормазд же знал намерение своего отца и сказал [об этом] Сатане. Когда узнал Сатана, он разорвал чрево своей матери и выпал из ее пупка. И пошел он к Зурвану. Зурван спросил его: «Кто ты?». А он отвечает: «Я сын твой». Зурван сказал ему: «Ты не мой сын, потому что ты мрачен и отвратителен». И когда он сказал это, родился Ормазд, благоухающий и светящийся. И сказал Зурван: «Вот сын мой, Ормазд». И дал ему палочки, которые держал. И сказал ему: «До этих пор я делал тебе подношения, с этого момента делай ты мне». Когда так случилось, Сатана сказал Зурвану: «Смотри, не так ли ты обещал: “Первому, который выйдет ко мне, я дам власть”?». Сказал ему Зурван: «Иди, Сатана. Я даю тебе власть на девять тысяч лет, а Ормазду я даю власть над тобой. А после этого срока будет править Ормазд. И будет управлять всем согласно своей воле». И пошел Сатана и сделал все, что пожелал. Когда Ормазд сделал праведников, Сатана сделал демонов. Этот сотворил богатство, а тот – бедность»[66].

66 Pognon, H., *Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire. Deuxème partie.* Paris, 1899, p. 111–112. Рассказ о рождении Ормазда и Ахримана на этом

Как было отмечено выше, проблема источников для зурванистских мифов не заключается лишь внутри круга памятников сирийского языка. Она также связана с представлениями о бытовании зурванизма на территории сасанидской империи. М. Бойс воспринимает эти свидетельства как отражения существующего положения вещей при царском дворе[67]. Ряд других ученых, отвергающих предположение, выдвинутое М. Бойс, считают[68], что в основе всех сирийских и армянских сочинений, которые так или иначе упоминают миф о Зурване, лежит трактат Феодора Мопсуестийского «Против магов».

До 1968 г. работа Феодора Мопсуестийского «Против магов», посвященная армянскому епископу Мастубию, была известна исследователям только в кратком пересказе Константинопольского патриарха Фотия (IX в.) в его сочинении «Библиотека». Об этой книге он рассказывает следующее:

> Прочитано сочинение Феодора о персидской магии и об отличии ее от христианства в трех книгах, посвященное Мастубию, армянскому викарному епископу. В первой книге излагается проклятое учение персов, учрежденное Заратустрой, о Зурване, которого он делает началом всех вещей и называет Судьбой; как, поднося возлияния, чтобы зачать Ормазда, он зачал вместе с ним и Сатану. О кровосмешении. Поместив вперед это нечестивое и постыдное учение, ясными словами он опровергает его в первой книге. В двух других книгах он обсуждает христианскую веру, начиная с творения мира, сходным образом кратко, и его красоту. Этот Феодор, должно быть, Феодор Мопсуестийский, так как он с одобрением упоминает ересь Нестория, особенно в третьей книге. Он также сочиняет о восстановлении грешников в их первоначальном состоянии[69].

В 1968 г. вышла статья Г. Шайнхардта, в которой был опубликован немецкий перевод трех отрывков из работ Феодора, най-

месте заканчивается, но далее следует повествование об их противостоянии.

67 Boyce, *Zoroastrians*, p. 119–120.

68 Benveniste, E., *Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme* // Le monde oriental 26–27 (1932, 1933), p. 175; Asmussen, *Das Christentum in Iran*, S. 12.

69 Henry, R., *Photius bibliothéque*. T. I («codices» 1–84). Paris, 1959, p. 187.

денных в комментарии Дāдӣшō‘ на творения Аввы Исайи[70]. Один из этих отрывков, повествующий о душах праведников в раю[71], является частью этого утраченного сочинения.

Второй отрывок был опубликован Г. Райнинком в 1997 г.[72] Он был обнаружен в рукописи, датируемой концом XII в., содержащей работу монаха Шем‘она Преследуемого (ܫܡܥܘܢ ܪܕܝܦܐ). Однако цитируемое место не связано с зороастрийской религией и, по-видимому, является цитатой одной из двух последних частей книги Феодора.

Г. Шедер в своей статье указывает на то, что содержание этой книги, в той мере, в какой о ней можно судить по пересказу Фотия, настолько явно связанно с «Книгой опровержений» Езника Кохбаци, что это не может остаться незамеченным[73]. В свою очередь пересказ зурванитского мифа у Езника[74] и его пересказ у Феодора бар Кōнӣ совпадают друг с другом почти дословно. Близко примыкает к ним и вариант Йōḥаннāна бар Пенкāйē. Остальные же сирийские источники, кратко упоминающие этот миф, не демонстрируют противоречий. Более того, все известные на данный момент пересказы мифа о Зурване появляются только в V в. или позднее. Можно считать, что в основу этих пересказов мифа лег трактат Феодора Мопсуестийского в том или ином виде. Наверняка, однако, утверждать это нельзя в связи с отсутствием достаточного ко-

---

70 Draguet, R., *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I–XV) par Dadišo Qaṭraya (VII s.)*. (CSCO 326–327, Scriptores Syri 144–145). Louvain, 1972.

71 Scheinhardt, H., *Zitate aus drei verlorenen Schriften des Theodor von Mopsuestia // Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*. Göttingen, 1968, S. 192–194.

72 Reinink, G. J., *A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's Contra Magos* // Le Muséon 110:1 (1997), p. 63–71.

73 Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 279.

74 *Réfutation des différentes sects des païens, de la religion des Perses, de la religion des sages de la Grèce, de la secte de Marcion, par le docteur Eznig* / Traduit en Français par M. Le Vaillant de Florival. Paris, 1853, p. 75–76; *Eznik de Kołb: De Deo* / Traduction française, notes et tables par L. Mariès et Ch. Mercier. (Patrologia Orientalis, t. XXVIII, fasc. 4, N° 137). Paris, 1959, p. [59]–[60]); *Опровержение Лжеучений (Речи против ересей)* / Пер. с древнеармянского, вступительная статья и комментарий С. С. Аревшатяна. Ереван, 2008, с. 94–95.

личества данных; ведь на сегодняшний момент мы не располагаем ни одним фрагментом из той части трактата «Против магов», которая повествует о зороастризме, но лишь кратким пересказом содержания этого труда, сделанным патриархом Фотием, и двумя фрагментами, относящимися к другим частям этого сочинения.

Если все же принять за основу положение о том, что трактат Федора Мопсуестийского является источником знаний о зурванисткой мифологии для сирийских и армянских христиан, вопрос о том, как происходила передача его содержания, остается открытым. Пользовались ли все названные авторы непосредственно работой Феодора или же какими-то уже имевшимися переводами, насколько точно они передавали оригинал, существовало ли влияние их собственных представлений о персидской религии на пересказ мифа, и каким оно было – за отсутствием первоисточника ответить на эти вопросы вряд ли возможно. С одной стороны, дословное сходство пересказов зурванитского мифа у Феодора бар Кōнӣ и Езника, предполагает некий общий текст, лежащий в основе их повествований. С другой стороны, Бар Пенкāйē либо не был знаком с ним (что возможно, но несколько странно предполагать, что Феодору бар Кōнӣ, жившему на три века позднее Езника, он был известен, а Бар Пенкāйē, автору VII века, – не был), либо достаточно вольно его пересказал. Сделать выводы о других сирийских версиях пересказа этого мифа представляется еще более трудным в связи с их краткостью.

## Кир и Шапур II в «Истории» Йōẖаннāна бар Пенкāйē

Йōẖаннāн бар Пенкāйē в своем сочинении не уделяет особого внимания светской истории, поэтому многие известные деятели и связанные с их именами исторические обстоятельства не попадают в его поле зрения. Однако Кир и Шапур II, олицетворяющие важные события, не могли быть обойденными вниманием нашего автора.

Кир появляется в первой части «Истории», в третьей кни-

ге, которая по содержанию во многом соответствует библейской второй книге Маккавеев. Упоминается персидский царь, ожидаемым образом, в связи с его знаковой ролью в истории еврейского народа.

[P.ܠ/f.18v:2] ܟܕ ܕܝܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܒܠܝ̈ܐ ܐܝܟ ܚܘܪܒܢܐ ܐܫܠܡܬ ܠܗ | ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܕܝ̈ܐ ܒܦܘܩܕܢܗ: ܚܪܒܗ ܕܝܢ ܐܦ ܠܗܕܐ ܟܘܪܫ ܦܪܣܝܐ. | ܘܙܒܢܐ[75] ܣܝܡܐ ܠܦܘܢܝܐ ܕܒܢܝ̈ ܐܝܣܪܝܠ ܗܘܐ[76]. ܟܘܪܫ ܕܝܢ ܦܪܣܝܐ. ܟܕ [5] ܐܚܕ ܡܠܟܘܬܐ ܒܟܠܗ ܡܕܢܚܐ ܘܒܝܬ ܢܗܪܝܢ ܥܕܡܐ ܠܦܪܬ: ܦܩܕ | ܕܒܢܝ̈ ܐܝܣܪܝܠ ܥܡ ܫܪܟܐ ܕܥܡܡ̈ܐ ܢܗܦܟܘܢ ܟܠ ܐܢܫ ܠܐܬܪܗ. | ܝܬܝܪ ܕܝܢ ܝܩܪ ܠܥܡܐ ܐܝܣܪܝܠܝܐ. ܐܬܝܩܪ ܐܦ ܗܘ ܡܢ ܐܠܗܐ: | ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܟܠܗܝܢ ܕܗܘܝ. ܒܫܘܠܛܢܐ ܪܒܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܢܒܝ ܥܠܘܗܝ | ܐܫܥܝܐ ܢܒܝܐ. ܕܗܟܢܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܫܝܚܗ ܠܟܘܪܫ. ܐܦܬܚ [10] ܠܩܕܡܝܟ ܬܪ̈ܥܐ ܕܡܕܝܢ̈ܬܐ ܚܣܝܢ̈ܬܐ. ܘܐܬܠ ܠܟ ܓܙ̈ܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢ | ܘܣܝ̈ܡܬܐ ܡܛܫܝ̈ܬܐ. ܘܬܘܒ ܐܡܪ: ܕܗܘ[77] ܢܒܢܐ[78] ܡܕܝܢܬܝ ܘܫܒܝܬܝ | ܢܗܦܘܟ. ܗܦܟܘ ܗܟܝܠ ܒܢܝ̈ ܐܝܣܪܝܠ ܠܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ. ܒܝܘܡ̈ܝ ܗܢܐ | ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ.

После того, как вавилонское царство было разрушено, по определению Божьему, царством мидян, Кир, перс, разбил также и его. И наступило назначенное время для возвращения израильтян. Кир, перс, когда воцарился на всем Востоке и Междуречье до Евфрата, приказал израильтянам и всем остальным народам возвращаться каждому в свою страну. Более же всех он почтил израильский народ. И за все это также и он был почтен Богом великой властью. Как пророчествовал о нем Исайя, пророк: «Так говорит Господь Киру, своему помазаннику: “Открою я пред тобой врата городов укрепленных. И дам тебе богатства несметные и сокровища спрятанные”»[79]. И еще он сказал: «Он[80] построит[81] мой город и вернет моих пленных»[82]. Так вернулись израильтяне в землю обетованную в его дни, как я и говорил[83].

---

75 *Vat. Syr. 497*, *BnF Syr. 406*, *Mingana 179*, *Strasbourg 4133*: ܠܙܒܢܐ ; *Vat. Syr. 592*: ܠܙܒܢܐ

76 *Vat. Syr. 497*, *Mingana 179*: ܗܘܬ; *Strasbourg 4133*: ܗܘܐ

77 *Vat. Syr. 497*: ܕܗܘ ; *Vat. Syr. 592*, *Mingana 179*: ܘܗܘ ; *Strasbourg 4133*: ܕܗܘ

78 *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *Mingana 179*: ܢܣܒ

79 Ср.: Ис 45, 1; 45, 3. Цитата Йōḫаннāна из Исайи значительно расходится с текстом Пешитты.

80 *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *Mingana 179*, *Strasbourg 4133*: «тот».

81 *Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*, *Mingana 179*: «получит».

82 Ис 45, 13.

83 *BL. Or. 9385*, P.ܠ/f.18v:2–13.

Рассказ о Шапуре II (309–379 гг.), соответственно, находится во второй части «Истории», в четырнадцатой книге. Как известно, правление Шапура II было отмечено жестокими гонениями на христиан в Персии, которые Йōḥаннāн не мог не упомянуть. В русле повествования о римско-персидских войнах Бар Пенкāйē освещает важную для него сторону этого события – положение христиан в сасанидской империи. Шапура II Йōḥаннāн упоминает дважды, в начале его царской карьеры и в конце, оба раза – в контрасте с правителями Римской империи: «верным царем» (ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ) Константином (306–337 гг.) и «праведным» (ܡܠܟܐ ܙܕܝܩܐ) Иовианом (363–364 гг.). Правление первого из них совпало с началом гонений на христиан в Персии, правление второго – ознаменовало их конец.

[P.ܕܗܗ/f.136v:21] ܫܒܘܪ[84] ܕܝܢ ܗܘܐ ܕܘܟܪܢܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪܣܝܐ܆ | ܒܫܘܪܝܗ ܕܡܫܝܚܝ̈ܐ܆ ܒܫܢ̈ܝ ܗܟܝܠ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ | ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ܆ ܐܬܚܠܝ ܒܦܪ̈ܣܝܐ ܪܕܘܦ ܡܫܝܚܝ̈ܐ. ܕܢܦܩܝܢ ܕܝܢ | ܐܬܡܛܝ ܗܢܘܢ ܠܡܫܡܠܝܘ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܟܪܘܣܛܝܢܘ܆ ܥܠ ܗܘܦܟܝܗܝ [/f.137r] [P.ܕܗܗ] ܡܠܟ̈ܐ ܗܢܘܢ ܡܢ ܣܛܪ ܕܥܡܗܘܢ܆ ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܐܢܫ ܘܠܐ ܢܦܪܘܩ | ܒܘܪܢܐ ܕܦܠܚܘܬܐ ܗܝ ܕܡܘܒܠܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܒܒܠ ܗܘܬ | ܕܒܝܬ ܡܫܝܚܝ̈ܐ܆ ܒܝܕ ܕܡܫܡܠܝܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܫܝܚܝ̈ܐ ܘܕܡܫܝܚܝ̈ܐ܆ | ܠܘܩܒܠ ܓܝܪ ܣܘܪ̈ܝܝܐ ܕܒܝܬܗܘܢ[85] ܗܘܘ[86] ܒܠܒܗܘܢ܆ ܐܬܩܛܠܘ ܓܝܪ ܡܫܝܚܝ̈ܐ ܡܬܩܛܠܝܢ ܗܘܘ ܟܕ ܐܡܝܪܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܩܕܡ ܠܗܘܢ | ܘܡܢ ܐܝܟ ܠܗܘܢ ܒܝܬܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܦܪܣܝܐ. ܫܡܥܝܢ ܗܘܘ ܓܝܪ | ܥܠܝܗܘܢ ܒܝܠܬܐ܆ ܕܗܘܐ ܐܝܬ ܐܢܫܘܬܐ ܢܦܩܝ. ܒܫܢܝ̈ܐ ܕܝܢ ܟܕ ܢܦܩܝܢ | ܗܘܘ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܕܡܬܒܥܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܕܝܪ̈ܝܐ ܗܘܘ. ܒܐܝܠܝܢ ܕܝܢ | ܐܬܩܛܠܘ ܟܕ ܒܕܝܢ ܠܗܘܢ ܥܠ ܢܦܫܗܘܢ ܕܡܚܝܕܝܢ ܗܘܘ. ܦܩܕܘ[87] ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܥܠ ܕܝܢܐ ܕܡܫܝܚܝ̈ܐ ܢܗܘܘܢ ܥܠܝܗܘܢ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܡܫܝܚܝ̈ܐ܆ | ܐܝܟ ܕܩܛܠܝܢ ܢܦܫܬܗܘܢ ܒܝܕ ܐܢܫ̈ܐ. ܥܠܝܗܘܢ ܟܕ ܥܒܕ ܡܠܟܘܬܐ | ܪܕܘܦ ܩܕܡܝܐ܆ ܘܡܛܠ ܥܒܕܘܗܝ ܕܡܫܝܚܘܬܐ܆ ܘܡܛܠ ܗܢܐ | ܕܢܦܫ ܠܡܠܟܐ ܒܪܫܝܬܐ ܗܘ ܕܡܫܝܚܝ̈ܐ ܐܬܡܛܝ ܕܝܢ[88] | ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ܆ ܐܬܚܝܠܘ ܕܗܢܐ ܥܠܝܗ ܟܠܗܘܢ܆ ܐܦ ܡܢ ܕܝܢ ܕܩܛܠ ܒܪܘܫܝ̈ܐ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܣܓܝ̈ܐܐ ܗܘܘ ܠܗ ܢܦܫܝ܆ ܐܝܟ ܗܘ | ܕܐܢܫܘܗܝ ܘܐܝܟ ܕܡܠܟܐ[89] ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ. | ܘܡܫܝܚܝ̈ܐ ܡܢܗܘܢ ܠܗܘܢ ܣܓܝ̈ܐܐ ܗܘܘ. ܟܠܗ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܓܝܪ ܐܡܗܝܡܢܘܬܐ. | ܕܗܘ ܢܫܬܒܩܘܢ ܠܦܘܠܚܢܐ ⌈ :(ܗܘ

84 *Vat. Syr. 497*: ܫܒܘܪ

85 *Strasbourg 4133*: ܕܒܝܬܗܘܢ

86 *Strasbourg 4133*: ܗܘܘ

87 *Strasbourg 4133*: ܦܩܕ

88 abs. *BnF Syr. 406*

89 add. *BnF Syr. 406*:ܘܪ̈ܒܐ

ܠܐܣܛܘܟܣ̈ܐ.)⸢[90] ܚܪ̈ܫܐ ܕܫܡܫܐ | ܘܕܢܘܪܐ. ܐܘ ܢܬܠܘܢ ܨܘܪ̈ܝܗܘܢ ܠܣܝܦܐ. ܣܓܝ̈ܐܐ ܓܝܪ ܣܗ̈ܕܐ ܣܓܝ̈ܐܐ [20] ܐܩܪܒ ܠܡܫܝܚܐ. ܐܬܬܥܝܩܘ ܕܝܢ ܡܢ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܫܛܘ ܥܠ | ܠܓܘܙܡ̈ܘܗܝ. ܘܟܕ ܩܛܠ ܠܪܥܝܗܘܢ ܒܫܢܝܘܬܗ ܢܩܦܘ. ܐܦ ܗܢܘܢ | ܐܝܟ ܐܡܪ̈ܐ ܠܢܟܣܬܐ ܐܬܕܒܪܘ. ܘܠܐ ܕܚܠܘ ܘܠܐ ܫܚܠܦܘ | ܣܓܕܬܐ ܕܐܠܗܗܘܢ. ܚܠܦ ܐܠܗܐ. ܫܬܝܢ ܓܝܪ ܫܢܝ̈ܢ ܬܡܢ | ܐܚܝܕܐ ܚܪܒܗ ܡܫܝܛܐ ܥܠ ܥܡܢ. ܘܠܐ ܣܒܥܬ ܢܦܫܗ ܡܢ ܕܡܢ.

[Когда] наконец для западных церквей наступило спасение с помощью Христа, в третий год царства Константина, верного царя, воцарился в Персии Шапур, маг. Нужно много мудрых мужей, чтобы они поведали то, что осмеливался вытворять этот [Шапур] с верующими, которые [находились] в его власти. Ранее патриарший престол Сирии был приписан к церкви Селевкии-Ктесифона (Kōḵē), что на Востоке. Из-за конфликтов между западным и восточным царством, [которые] каждый день находились в противостоянии, множество епископов было убито, когда они путешествовали отсюда туда и оттуда сюда по причине назначения патриархом. Основанием тому было, что они будто бы являлись соглядатаями. На самом же деле [гонители] совершали это, когда жаждали крови святых. Отцы епископы, скорбя по поводу убиения своих товарищей, повелели, чтобы патриарх правил теми [церквями], что на Востоке, [находясь] в Селевкии-Ктесифоне, согласно церковным законам. Затем, когда принял власть Шапур, перс, из-за своего безумства в персидской религии и ради того, чтобы причинить страдания царю Запада христианскому, я имею в виду Константина, он вскипел против него ненавистью и также [начал] войну против христиан. Так он воспринимал наше [христиан] уничтожение – словно убивал сыновей и братьев царя Константина. Воспринимал он это словно какую-то месть. Принуждал он верующих либо поклоняться идолам (или стихиям) немым: солнцу и огню, либо подставлять свои шеи мечу. Принес он многих мучеников в жертву Христу. Многие относились к нему с отвращением и презирали его угрозы. Когда убил он их пастыря в безумии, они тоже последовали за ним на заклание, как овечки, не боялись и не изменили поклонению своему Богу, ради ложного бога. Шестьдесят лет пребывал его протянутый меч над нашим народом, но не насытился он нашей кровью[91].

[90] В *BnF Syr. 406* и *Strasbourg 4133* переставлено местами.

[91] *BL. Or. 9385*, P.ܪܡܗ/f.136v:21–P.ܪܡܘ/f.137r.

[P.ܪܡܛ/f.140r:9] ܒܗܢܐ ܓܝܪ ܡܠܟܐ ܟܐܢܐ ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܠܥܕܬܐ ܕܡܥܪܒܐ ܦܘܪܩܢܐ ܝܗܒ | ܡܪܢ܆ ܐܠܐ ܐܦ ܠܗܝ ܕܡܕܢܚܐ܇ ܒܗ ܒܕܡܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ | ܕܒܒܝܫܐ ܡܚܘܐ ܟܐܢܘܬܗ. ܟܕ ܡܪܕܘܬܐ ܕܡܚܘܬܐ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܝܗܒ | ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ. ܗܟܢܐ ܟܕ ܒܛ̈ܒܐ ܡܚܘܐ ܛܝܒܘܬܗ܆ ܠܘܬ ܐܝܠܝܢ | ܕܒܚܦܝܛܘܬܐ ܠܗ ܡܨܠܝܢ. ܟܕ ܓܝܪ ܫܒܥܝܢ ܫܢܝܢ ܐܬܬܠܝ ܥܠܝܢ ܣܝܦܗ ܕܫܒܘܪ ܡܠܟܐ ܦܪܣܝܐ. ܒܗܢܐ ܡܥܕܪܢܐ ܐܠܗܐ܆ | ܐܝܟ ܕܡܥܕ ܕܚܢܢܗ ܠܡܥܒܪ. ܐܫܬܠܡܬ ܓܝܪ ܢܨܝܒܝܢ | ܡܕܝܢܬܐ ܒܗ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܡܢ ܝܘܒܝܢܢܘܣ ܡܠܟܐ ܟܐܢܐ ܠܦܪ̈ܣܝܐ܆ | ܚܠܦ ܕܡܐ ܕܥܕ̈ܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܟܕ ܓܝܪ ܒܗܢܐ ܦܘܪܫܐ ܦܪܩ | ܡܪܢ ܦܘܪܩܢܐ ܠܥܕܬܗ. ܡܚܕܐ ܦܩܕ ܡܠܟܐ ܕܟܗ̈ܢܐ ܡܢ ܓܠܘܬܐ ܢܗܦܟܘܢ. ܘܬܪ̈ܥܐ ܕܥܕ̈ܬܐ ܢܬܦܬܚܘܢ܆ ܘܡܠܝܢ | ܕܙܕܩܢ ܢܫܬܡܠܝܢ. ܘܡܗܝܡ̈ܢܐ ܒܫܠܝܐ ܢܗܘܘܢ. ܘܟܪ̈ܘܙܐ ܕܟܠܐ | ܒܠܐ ܢܟܪܙܘܢ ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܠܡܗܝܡ̈ܢܐ ܘܠܕܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ܆ | ܒܗ ܒܕܡܘܬܐ ܗܘܬ ܟܕ ܗܘܬ ܐܦ[92] ܠܥܕܬܐ[93] ܕܡܕܢܚܐ. ܘܐܬܪܘܡܡܬ | ܩܘܕܫܐ ܗܝ ܕܐܬܕܝܫܬ ܗܘܬ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܗ ܕܟܐܢܘܬܐ܆ ܘܗܘܐ [P.ܪܢ/f.140v] ܫܠܝܐ ܘܫܝܢܐ ܠܥܕ̈ܬܐ ܕܡܥܪܒܐ ܘܕܡܕܢܚܐ.

Посредством этого праведного царя [т.е. Иовиана] Господь наш даровал спасение не только Церкви Запада, но и Церкви Востока тем же самым образом. Ведь, как с помощью скверных он показывает свою справедливость, наводя наказание на людей, так и с помощью добрых он проявляет свою благость к тем, которые усердно о ней молят. Когда в течение семидесяти лет нависал над нами меч Шапура, царя персидского, Бог с его [Иовиана] помощью отвел его, по обыкновению Своей милости. В то время город Нисивин был отдан праведным царем Иовианом персам за кровь Церквей Христа. Когда таким образом Господь наш спас Свою Церковь, тут же приказал царь, чтобы священники вернулись из изгнания, двери церквей распахнулись, всё положенное совершалось, верующие находились в покое, чтобы проповедники проповедовали слово Божье без промедления верующим и неверующим. Таким же образом то же самое [произошло] и с Церковью Востока. Вознеслась святость, которая была попрана противником правды, и наступили покой и умиротворение для Церквей Запада и Востока[94].

Четырнадцатая книга, посвященная истории христианства со времени смерти апостолов и до мусульманского завоевания Востока, завершается падением сасанидской империи. Последний перс, о котором рассказывает Йōḫаннāн в своей

92 abs. *BnF Syr. 406*, *Strasbourg 4133*.

93 *Strasbourg 4133*: ܒܥܕܬܐ

94 *BL. Or. 9385*, P.ܪܡܛ/f.140r:9–P.ܪܢ/f.140v.

«Истории» – Хосров II Парвиз (591–628). Он был им лишь вкратце упомянут в связи с натиском арабов и закатом сасанидской державы. На этом персы покидают историческую сцену, и внимание Бар Пенкāйē обращается к новым завоевателям[95].



95 См.: Фурман, Ю., *«Хроника» Йōḫаннāна бар Пенкāйē о времени арабского завоевания* / пер. с сир. // Символ № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 365–385.

# Speculum Maius

Александр Трейгер

# «Зеркальная христология» ал-Г̣аза̄лӣ
## и ее возможные восточносирийские истоки*

Абӯ Х̣а̄мид Мух̣аммад ал-Г̣аза̄лӣ – один из величайших исламских богословов всех времен, почетно именуемый «Доводом Ислама» (*ḥuǧǧat al-islām*) – родился в городе Т̣ӯс, близ Мешхеда в северо-восточном Иране, (по новым данным) около 447 г.х./1055–6 Р.Х. Он обучался в Нӣша̄пӯре у известного ашʿаритского богослова «Има̄ма двух святынь» Абӯ-л-Маʿа̄лӣ ал-Джувайнӣ (ум. 478 г.х./1085–6 Р.Х.) и у суфийского наставника Абӯ ʿАлӣ Фа̄рмаз̱ӣ (ум. 477 г.х./1084–5 Р.Х.). В 484 г.х./1091 Р.Х. по приглашению своего могущественного

* Благодарю Сэмуэла Ноубла (Samuel Noble, Yale University) за плодотворные дискуссии, способствовавшие формированию моих взглядов по вопросам, рассматриваемым в настоящей статье, а также Николая Селезнева за критику предварительного варианта этой работы и ценные замечания.

Названия сочинений ал-Г̣аза̄лӣ приводятся далее в следующих сокращениях: *Arbaʿīn = Kitāb al-Arbaʿīn fī uṣūl ad-dīn*, изд. ʿA. ʿA. ʿUrwānī и M. B. Aš-Šaqfa. Dimašq: Dār al-qalam, 1424/2003; *Faḍā'iḥ = Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya*, изд. ʿA. Badawī. Al-Qāhira, 1383/1964; *Ǧawāhir = Ǧawāhir al-Qur'ān*, изд. Rašīd Riḍā al-Qabbānī. Bayrūt: Dār iḥyā' al-ʿulūm, 1411/1990; *Iḥyā' = Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*. 5 тт., Al-Qāhira: al-Maktaba at-tawfīqiyya, б.д.; *Makātīb = Makātīb-e fārsī-ye Ġazzālī be-nām-e Faḍā'il al-anām min rasā'il ḥuǧǧat al-islām*, изд. ʿAbbās Eqbāl. Tehrān, 1333š/1954; *Maqṣad = al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, изд. F. A. Šehādī. Bayrūt, 1971; *Miʿrāǧ = Miʿrāǧ as-sālikīn*, в *Maǧmūʿat Rasā'il al-Imām al-Ġazālī*, изд. Ibrāhīm Amīn Muḥammad. Al-Qāhira: al-Maktaba at-Tawfīqīya, б.д., ṣ. 50–99; *Miškāt* = al-Ghazālī, *The Niche of Lights*, изд. и пер. D. Buchman. Provo (UT), 1998; *Mīzān = Mīzān al-ʿamal*, изд. S. Dunyā. Al-Qāhira, 1964; *Munqiḏ = al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, изд. J. Ṣalībā и K. ʿAyyād. Bayrūt, [7]1967 [нумерация параграфов приводится по переводу: R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī's al-Munqidh min al-ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī*. Boston, 1980]. В ссылках даются соответствующие указания на главы и разделы каждого сочинения.

покровителя, сельджукского визира Ниẓāм ал-Мулка, он переселился в Багдад, где был назначен преподавателем новооткрытого богословского колледжа Ниẓāмиййа. В Багдаде ал-Ġазāлӣ написал свое знаменитое сочинение «Опрометчивость философов» (*Tahāfut al-falāsifa*), подвергнувшее критическому анализу философию Авиценны и его последователей. Вопреки распространенному мнению, в этом труде ал-Ġазāлӣ не стремился опровергнуть философские идеи, многих из которых он, в действительности, придерживался сам. Его целью было, скорее, показать несостоятельность философских доказательств и неспособность философов обосновать свои же собственные тезисы[1].

В 488 г.х./1095 Р.Х., вследствие духовного кризиса, описанного в его знаменитой автобиографической апологии «Избавитель от заблуждения» (*al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*), ал-Ġазāлӣ внезапно оставляет свою должность, покидает Багдад и отправляется в Дамаск, а затем в Иерусалим, Хеврон и в паломничество по мусульманским святым местам в Мекке и Медине. Совершив ḥаджж в 489 г.х./1096 Р.Х., он возвращается в свой родной город Ṭӯс. Здесь он предается работе над книгами и частному преподаванию для узкого круга учеников-единомышленников. Убежденный, что на повороте шестого исламского столетия он определен свыше стать «обновителем» (*muǧaddid*) ислама, в 499 г.х./1106 Р.Х. ал-Ġазāлӣ вторично заступает на пост преподавателя колледжа Ниẓāмиййа, но на этот раз не в Багдаде, а в Нӣшāпӯре. Второй период преподавания ознаменовался ожесточенной полемикой вокруг ряда его творений, явившейся следствием радикальности его богословских позиций[2]. Незадолго до смерти ал-Ġазāлӣ окончательно отошел от преподавания и вернулся в Ṭӯс. Умер он 14 числа месяца джумāдā II 505 г.х./18 декабря 1111 Р.Х., оставив после себя богатое наследие на арабском и персидском язы-

1 Подробнее об этом см. в моей монографии *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. London, 2012, особ. гл. 5 и прил. B.

2 Garden, K., *al-Māzarī al-dhakī: al-Ghazālī's Maghribi Adversary in Nishapur* // Journal of Islamic Studies 21:1 (2010), p. 89–107.

ках, охватывающее широчайший спектр вопросов – работы по богословию и коранической экзегезе, правоведению, логике и философии, а также полемические трактаты и энциклопедические сочинения о внешних и внутренних аспектах религиозной жизни.

Настоящее исследование посвящено одному из малоизученных аспектов богословия ал-Ғаза̄лӣ – его христологическим воззрениям. Хотя сам термин «христология» происходит из христианской традиции, его использование в исламоведческом контексте вполне допустимо. Так например, Коран имеет свою собственную христологию, согласно которой «Христос Иисус сын Марии» (*al-masīḥ ʿĪsā ibn Maryam*) был человеком и «посланником» Божиим – *rasūl* (т.е. не Богом и не Сыном Божиим), чудесным образом рожденным Марией без отца (Коран 19:19–22). Он был «укрепляем духом святым» (Коран 2:87, 2:253, 5:110), и был «словом Бога, которое Он низвел на Марию, и духом от Бога» (Коран 4:171; ср. 3:45). Последняя фраза – несомненно отсылает нас к иудео-христианскому представлению о персонифицированной Божией Премудрости или «Слове» (евр. *dāḇār*; греч. *logos*; арам. *mēmrā*; сир. *melltā*; ар. *kalima*), нашедшему свое наиболее яркое выражение в прологе Евангелия от Иоанна. Мусульманские экзегеты, однако, истолковывали это кораническое высказывание не в смысле воплощения Слова Божия, а в смысле обращенности к Марии особого божественного послания (*risāla*) и благовестия (*bišāra*). Кроме того, мусульманские экзегеты интерпретировали термин «слово» как указание на то, что, подобно другим сотворенным существам, Иисус был приведен в бытие божественным императивом «Будь!» (*kun*)[3]. Коран также утверждает – на докетический манер, – что распятие Иисуса было лишь кажущимся (*šubbiha*), а в действительности Бог вознес его к Себе (4:157–158)[4].

3 См., напр., комментарий ат-Ṭабарӣ *ad loc.*

4 Ревизионистское прочтение данного айата дано в статье: Reynolds, G. S., *The Muslim Jesus: Dead or Alive?* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 72:2 (2009), p. 237–258. Анализ широкого спектра его

Христология ал-Г̣аза̄лӣ в целом следует этой коранической схеме. Однако, в его изложении присутствует также одна уникальная особенность, не имеющая аналогов ни в Коране, ни, насколько мне известно, в предшествующей ал-Г̣аза̄лӣ мусульманской традиции коранической экзегезы. Ал-Г̣аза̄лӣ утверждает, что Божество *отразилось в сердце Христа* подобно свету, отражающемуся в отполированном зеркале. Увидевшие это отражение ошибочно заключили, что Христос находится в состоянии «единения» (*ittiḥād*) с Божеством, или что Божество «вселилось» в него (*ḥulūl*), и поэтому стали называть его Богом – что́ привело к тому, что это «недоразумение», как его называет ал-Г̣аза̄лӣ, стало частью христианского учения. В противоположность христианам, ал-Г̣аза̄лӣ настаивает на том, что это не было ни Богоединением, ни Боговселением, но одним лишь *отражением* Божества в зеркале сердца Христова.

Эту теорию ал-Г̣аза̄лӣ мы назовем «зеркальной христологией». В данной работе я намерен предпринять поиски ее истоков и показать, что корни «зеркальной христологии» следует искать в восточносирийской («несторианской») мистике раннеисламского периода, в частности, в наследии восточносирийского мистика VIII века Иоанна Дальятского[5].

Свою «зеркальную христологию» ал-Г̣аза̄лӣ задействует в довольно специфическом контексте – в своей критике суфийских авторов ал-Х̣усайна ибн Манс̣ӯра ал-Х̣алла̄джа (казнен 309 г.х./922 Р.Х.) и Абӯ Йазӣда (Ба̄йазӣда) ал-Бист̣а̄мӣ (ум. 234 г.х./848 Р.Х. или 261 г.х./875 Р.Х.). Оба исламских мистика известны своими неортодоксальными «экстатическими изречениями» (*šaṭaḥāt*), притязающими на отождествление самого мистика с Богом – «Я есмь Истинный» (ал-Х̣алла̄дж) и «Хвала Мне!» (ал-Бист̣а̄мӣ)[6]. Ал-Г̣аза̄лӣ обвиняет ал-Х̣алла̄джа

интерпретаций см. в: Lawson, T., *The Crucifixion and the Qur'ān: A Study in the History of Muslim Thought*. Oxford, 2009.

5 См. о нем: Трейгер, А., *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 121–149.

6 Ernst, C. W., *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany, 1985.

и ал-Бисṭа̄мӣ именно в том, что они приписывали себе «единение с Богом» (*ittiḥād*) или «Боговселение» (*ḥulūl*) в них[7]. Касаясь этого предмета, он нередко сравнивает заблуждения ал-Ḥалла̄джа и ал-Бисṭа̄мӣ с верованиями христиан.

Рассмотрим подробнее те места, где ал-Ġаза̄лӣ проводит сравнение мусульманских мистиков ал-Ḥалла̄джа и ал-Бисṭа̄мӣ с христианами. Таких отрывков по меньшей мере шесть[8]. Поскольку, насколько мне известно, они до сих пор не были представлены в совокупности, я позволю себе дать полный перевод этих отрывков, начиная с тех, где «зеркальная христология» напрямую не задействована (а только подразумевается) и завершая обзор теми, в которых она присутствует.

> [T1] Есть немало сообществ, верящих во вселение [Бога] (*ḥulūl*), так что несостоятельность подхода верующих в Боговселение (*buṭlān maḏhab al-ḥulūlīya*) не является необходимо данной (*ḍarūrī*, т.е. данной *a priori*). Как может она быть необходимо данной, если наличествует хорошо известный спор о данном предмете, который невозможно скрыть? Есть даже немалое сообщество из истинно верую-

7 *Makātīb*, ṣ. 19:15–20 (немецкий перевод: Krawulsky, D., *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī* (Freiburg im Breisgau, 1971), S. 91–92; английский перевод: Treiger, A., *Monism and Monotheism in al-Ghazālī's* Mishkāt al-anwār // Journal of Qur'anic Studies 9/1 (2007), p. 1–27, особ. p. 6; *Miškāt*, Part 1, §§ 45–48 (англ. пер. Buchman, p. 17–18); *Maqṣad*, ṣ. 139, 162–171; *Faḍā'iḥ*, ṣ. 109–110; *Munqiḏ*, § 96, ṣ. 102:9–11 (ал-Ḥалла̄дж и ал-Бисṭа̄мӣ явным образом не названы); *Ǧawāhir*, гл. 3, *qism* 2, ṣ. 29 (ал-Ḥалла̄дж и ал-Бисṭа̄мӣ явным образом не названы); *Mīzān*, гл. 4, ṣ. 207:7–14; *Iḥyā'*, Книга 1, *bāb* 3, *bayān* 2, *lafẓ* 4, I:60:6–19; *Iḥyā'*, Книга 18, *bāb* 2, *maqām* 2, II:411:13–25; *Iḥyā'*, Книга 30, *bayān* 2, III:556:6 слл.; *Iḥyā*, Книга 36, *bayān* 3, IV:424:16–21; *Mi'rāǧ*, *mi'rāǧ* 4, ṣ. 84–85. Ср. Smith, M., *al-Ghazālī the Mystic: A Study of the Life and Personality of Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī, together with an account of his mystical teaching and an estimate of his place in the history of Islamic mysticism*. London, 1944, p. 115–116, 233–234; Lazarus-Yafeh, H., *Studies in al-Ghazzālī*. Jerusalem, 1975, p. 402–403, n. 38; и общий обзор Massignon, L., Anawati, G. C., *Ḥulūl* // *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., vol. III, p. 570b–571b. Некоторые из данных пассажей приводятся ниже.

8 Седьмой пассаж встречается в *Mi'rāǧ*, *mi'rāǧ* 4, ṣ. 85. Подлинность этого произведения подлежит сомнению, но в нем, несомненно, содержится материал, так или иначе восходящий к ал-Ġаза̄лӣ.

щих суфиев (*ṭā'ifa kabīra min muḥaqqiqī aṣ-ṣūfīya*) и сообщество из числа философов (*ǧamā'a min al-falāsifa*), склонных к сему. Именно на это указывал ал-Ḥусайн ибн Манṣӯр ал-Ḥаллāдж, распятый в Багдаде, когда говорил: «Я есмь Истинный, Я есмь Истинный». Во время распятия своего он кричал: «Не убили его и не распяли, но это только представилось им!» (Коран 4:157)[9]. Абӯ Йазӣд ал-Бисṭāмӣ также указывал на это, когда говорил: «Хвала Мне! Хвала Мне! Как велико дело мое»... Как же можно отрицать [Боговселение без доказательств], когда христиане держатся того же толка касательно единения Божества с человечеством Иисуса – мир ему! (*ittiḥād al-lāhūt bi-nāsūt 'Īsā 'alayhi-s-salām*), так что некоторые называют его Богом, некоторые Сыном Божиим, а некоторые – полу-Богом (*niṣf al-ilāh*). И все они согласны, что когда он был убит, только человечество его было убито, но не Божество. Как [можно отрицать Боговселение без доказательств], когда некоторые ши'иты (*ǧamā'a min ar-rawāfiḍ*) возомнили то же самое об 'Алӣ и верят, что он был Богом[10].

[T2] Это – блаженство (*sa'āda*), которое происходит с человеком и приближает его к Богу, [приближает] не в пространственном отношении и не по расстоянию, а по смыслу и существу. Благопристойность требует, чтобы мы придержали узды объяснения в этом месте, ибо сей предмет побудил некоторое сообщество людей (*ṭā'ifa*) дойти до того, чтобы притязать на единение [с Богом], которое превосходит близость (*ittiḥād*$^{an}$ *warā' al-qurb*). Один из них [ал-Бисṭāмӣ] сказал: «Хвала Мне! Как велико дело мое!». Другой [ал-Ḥаллāдж] заявил: «Я есмь Истинный!». Другой выразил [это] как Боговселение (*ḥulūl*) [в него]. Христиане выражают [это] как единение Божества и человечества (*ittiḥād al-lāhūt wa-n-nāsūt*), и таким образом верят относительно Иисуса, – да пребудут с ним молитвы Божии! – что

9 Как было указано выше, в Коране этот айат относится к Иисусу. Ал-Ḥаллāдж дерзко применяет его к самому себе.

10 *Faḍā'iḥ*, ṣ. 109:7–110:6.

он – полу-Бог (*niṣf allāh*). Да будет Бог превыше всего того, что эти попиратели утверждают![11]

[T3] [Соотношение (*munāsaba*) между Богом и человеком] – это вопрос, в котором требуется сдерживать узды пера, ибо люди разделились относительно сего на несмышленных (*qāṣir*), склонных к вопиющим антропоморфизмам (*at-tašbīh aẓ-ẓāhir*), и неумеренных, тех, кто идет слишком далеко (*ġāl^in musrif*), попирая пределы соотношения [притязанием] на единение [с Богом] и верой в Боговселение. Один из них [т.е. ал-Ḥалла̄дж] дошел до того, что сказал: «Я есмь Истинный». Христиане также заблуждаются относительно Иисуса, – мир ему! – говоря: «Он – Бог». Другие среди них говорят: «Человечество оделось Божеством, словно одеждой» (*tadarraʿa an-nāsūt bi-l-lāhūt*)[12]. Иные говорят: «Оно соединилось с [Божеством]». Тех же, кому открыто, что как антропоморфизм и сходство [между человеком и Богом], с одной стороны, так и Богоединение и Боговселение, с другой, равно невозможны, и кому, к тому же, открыт подлинный смысл сей тайны, таковых крайне мало[13].

Хотя «зеркальная христология» и не задействована в приведенных выдержках напрямую, думается, она всё же стоит за этими текстами. В тексте [T2] и особенно в тексте [T3] ал-Ґаза̄лӣ пишет «эзотерически», воздерживаясь от полного изложения рассматриваемого предмета. Можно предположить, что если бы он говорил без обиняков, он бы задействовал «зеркальную христологию», как он сделал в нижеследующих трех отрывках, к рассмотрению которых мы сейчас и перейдем.

[T4] [Сердце] подобно отполированному зеркалу (*al-mirʾāt al-maǧlūwa*), ибо само по себе оно не имеет цвета, но при-

---

11 *Mīzān*, гл. 4, ṣ. 207:5–14 (в параллельном рассуждении в *Iḥyāʾ*, Книга 21, *bayān* 4, этот фрагмент отсутствует).

12 Принято чтение *tadarraʿa* вместо *taḏarraʿa*. Ср.: *Ǧawāhir*, гл. 3, *qism* 2, ṣ. 29:11: *wa-qad tadarraʿa bi-l-lāhūt nāsūtī*.

13 *Iḥyā*, Книга 36, *bayān* 3, IV:424:16–21.

нимает цвет того, что [отражено] в нем[14]. ... Это одно из положений знания об откровении (*maqām min maqāmāt ʿulūm al-mukāšafa*), и от [непонимания] сего происходят заблуждения [ал-Ḥалла̄джа], притязающего на Боговселение и Богоединение (*iddaʿā al-ḥulūl wa-l-ittiḥād*), когда он говорит «Я есмь Истинный». Здесь же – центральный пункт утверждения христиан, когда они заявляют, что у Божества «единение» с человечеством (*ittiḥād al-lāhūt wa-n-nāsūt*), или что Оно «облеклось в него», словно в одежду, (*tadarruʿihā bihā*), или «вселилось» в него (*ḥulūlihā fīhā*) – они выражают это самыми разными способами. Это – явная ошибка, подобная ошибке человека, который решил бы, что зеркало обрело характеристику красноты (*yaḥkumi ʿalā l-mir'āt bi-ṣūrat al-ḥumra*), когда красный цвет предмета, находящегося перед ним, отражается в нем[15].

[T5] [Когда образ всего мироздания открывается в сердце], обладатель этого сердца, может, глядя в сердце, увидеть его превосходную красоту и быть изумлен ею. В этом изумлении (*dahša*) его язык может опрометчиво сказать: «Я есмь Истинный». Если то, что [стоит] за этим, не открыто ему, он будет обольщен этим [переживанием] (*iġtarra bihī*). ... Этот вопрос может вызвать путаницу (*maḥall al-iltibās*), ведь то, *что* проявляется (*al-mutağallī*) можно легко спутать с тем, *в чем* оно проявляется (*al-mutağallā fīhi*), так же, как цвет того, что отражается в зеркале, может быть перепутан с самим зеркалом, так что кто-то может подумать, что это цвет самого зеркала[16]. ... Таким вот образом христиане, глядя на Христа, видят, что озарение Божие-

14 Здесь ал-Ġаза̄лӣ цитирует свою излюбленную поэму аṣ-Ṣа̄ḥиба ибн ал-ʿАбба̄да (ум. 385/995): *raqqa-z-zuğāğu wa-raqqati* (или: *rāqati*) *l-ḫamrû / fa-tašābahā fa-tašākala-l-amrû // fa-ka-annamā ḫamrun wa-lā qadḥun / wa-ka-annamā qadḥun wa-lā ḫamrû*. Ср. *Iḥyā'*, Книга 2, *mas'ala* 2, I:187; *Maqṣad*, ṣ. 167 (непосредственно после [T6]); *Miškāt*, Часть 1, §§ 45–48, p. 17–18; *Miʿrāğ*, *miʿrāğ* 4, ṣ. 85; и прим. 16 ниже.

15 *Iḥyā'*, Книга 18, *bāb* 2, *maqām* 2, II:411:16–25.

16 Здесь снова цитируются те же два стиха из поэмы аṣ-Ṣа̄ḥиба ибн ал-ʿАбба̄да. Я опускаю их в переводе.

го света воссияло на нем (*išrāq nūr Allāh qad tala'la'a fīhi*), и заблуждаются о нем [думая, что он соединен с Богом], как некто, видящий звезду, [отраженную] в зеркале или в воде, протягивает руку, чтобы схватить ее, думая, что звезда действительно находится в зеркале или в воде, но он прельщен (*maġrūr*).[17]

[T6] Когда одни только Божии величие и красота (*ǧalāl Allāh wa-ǧamāluhū*) вселяются в сердце, да так, что оно переполнено ими, создается впечатление, будто (*ka-anna*) [сердце] – это Он Сам и есть, но на самом деле это не так. Есть разница между речениями «как будто это Он» и «это Он». ... Это – камень преткновения (*mazallat qadam*)[18]. Тот, кто не имеет прочной подготовки в теоретических вопросах, может не сделать различия между этими двумя вещами. Такой человек может увидеть собственное совершенство (*kamāl ḏātihī*) – ведь он украшен воссиянием в нем Откровенной Истины (*mā tala'la'a fīhi min ǧalīyat*[19] *al-ḥaqq*) – и подумать, будто он – это Он, и сказать: «Я есмь Истинный». Он совершает ту же ошибку, что и христиане, которые созерцали нечто подобное в существе Христа Иисуса – мир ему! – и сказали: «Он – Бог». Воистину он совершает ту же ошибку, что и человек, который смотрит в зеркало, в котором отражен вид какого-либо цвета и, обманываясь, думает, что этот вид есть вид зеркала, и цвет есть цвет зеркала. Ничего подобного (*hayhāt*)![20]

Как видно из приведенных выдержек, образ зеркала служил ал-Ġазāлӣ мощным концептуальным орудием для опровержения ошибочных, по его мнению, представлений о «Боговселе-

---

17 *Iḥyā'*, Книга 30, *bayān* 2, III:556:6–15.

18 Об этом выражении у ал-Ġазāлӣ см.: Lazarus-Yafeh, *Studies*, p. 137–139.

19 Принято чтение *ǧalīya* вместо *ḥilya*. Ср.: *Iḥyā'*, Книга 1, *bāb* 2, *bayān* 2, I:38:9. В связи с этим выражением, ср.: *ǧalīyat al-Ḥaqq al-awwal* у Ибн Сӣны, *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, изд. S. Dunyā. 4 тт. Al-Qāhira, 1960–1968, *namaṭ* 8, *faṣl* 9, IV:22:1–3: *wa-kamāl al-ǧawhar al-'āqil an tatamaṯṯala fīhi ǧalīyat al-Ḥaqq al-awwal qadra mā yumkinuhū an yanāla minhu*; также IV:25:3–4.

20 *Maqṣad*, 166:4–15. Об этом характерном термине ал-Ġазāлӣ – *hayhāt* – см.: Lazarus-Yafeh, *Studies*, p. 124–129.

нии» (*ḥulūl*) и «Богоединении» (*ittiḥād*), приписываемых им как христианам, так и экстатическим суфиям (а также некоторым другим сообществам). Ал-Г̣аза̄лӣ полагал, что как правильная христология, так и правильная, если можно так выразиться, «валиология» (от арабского слова *walī*, обозначающего суфийского святого)[21] – основываются на образе зеркала. В представлении ал-Г̣аза̄лӣ, опыт Христа, с одной стороны, и опыт ал-Х̣алла̄джа и ал-Бист̣а̄мӣ, с другой, то есть правильно понимаемые христология и «валиология», полностью изоморфны. В обоих случаях Божество *отразилось* в их сердцах (ал-Г̣аза̄лӣ называет это состояние «самоисчезновением в Единобожии», *al-fanāʾ fī-t-tawḥīd*)[22], однако в обоих случаях это отражение было неверно истолковано как «Богоединство» или «Боговселение». Единственное различие – это то, что в случае Христа подобная интерпретация была предложена его последователями, христианами, а в случае ал-Х̣алла̄джа и ал-Бист̣а̄мӣ – это их собственное заблуждение. Ал-Г̣аза̄лӣ утверждает, что как христиане, так и экстатические суфии не смогли понять разницу между простым «отражением» Божества в человеческом сердце и «единением» между ними (последнее, по мнению ал-Г̣аза̄лӣ, невозможно). Это и есть та «путаница» (*iltibās*), которая привела христиан к ошибочным христологическим воззрениям, а суфиев – к еретическим высказываниям (*šaṭaḥāt*), сделанным в состоянии мистического экстаза.

Примечательно, что ал-Г̣аза̄лӣ не ставит под вопрос ми-

---

21 Термин *walī* (мн.ч. *awliyāʾ*) особенно распространен в суфизме, где суфии сами рассматривают себя как *awliyāʾ*. Об истории развития данного представления см. полезный обзор в статье: Radtke, B., *Walī* (1. Обзорная часть) // *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., vol. XI, p. 109b–112a. Ссылок на соответствующие места у ал-Г̣аза̄лӣ автор статьи, к сожалению, не приводит.

22 *Iḥyāʾ*, Книга 35, *šaṭr* 1, *bayān* 2, IV:342:10–11; IV:344:6 (во втором отрывке, выражение «самоисчезновение в Единобожии» вложено, что примечательно, в уста ал-Х̣алла̄джа, тогда как ал-Г̣аза̄лӣ придает ему смысл «четвертого уровня» восхождения к Единобожию, то есть осознания, что нет ничего сущего, кроме Бога); *Arbaʿīn*, Часть 2, гл. 6, ṣ. 70–71; *Miškāt*, Часть 1, § 48, p. 18; *Makātīb*, ṣ. 18:21–22 (Нем. пер.: Krawulsky, *Briefe und Reden*, S. 90).

стический опыт ал-Х̣алла̄джа и ал-Бист̣а̄мӣ – в его понимании, этот опыт был вполне подлинным и, более того, тождественным опыту Иисуса Христа. Его критике подлежит только *истолкование* этого опыта. Ал-Г̣аза̄лӣ, таким образом, во многом оправдывает ал-Х̣алла̄джа и ал-Бист̣а̄мӣ, поскольку он фактически признает, что у них был подлинный духовный опыт, который они, однако, не имея прочной теоретической подготовки, не были в состоянии адекватно истолковать.

На данном этапе нашего исследования уместно напомнить, что термины «[Бого]единение» и «[Бого]вселение», используемые ал-Г̣аза̄лӣ, происходят из христианской традиции, а именно из восточносирийского христианства, а в употребление мусульманскими авторами они были введены через посредство мусульманско-христианской полемики. «Единение» (*ittiḥād*, сир. *ḥḏāyūṯā*, греч. *henōsis*) – это один из терминов, обозначающих Воплощение Слова, фигурирующий, в частности, в заглавии христологического трактата восточносирийского автора VII века Баввая Великого *Mēmrē ʿal alāhūṯā w-ʿal (ʾ)nāšūṯā w-ʿal parṣōpā da-ḥḏāyūṯā – Kṯāḇā d-ʿal ḥḏayūṯā*, как этот труд назван в «Каталоге» ʿАвдӣшо̄ʿ Нисивинского[23], или *Kitāb fī-l-ittiḥād*, как его название передано в Сеʿертской хронике[24]. Знаменитый мусульманский полемист IX века Абӯ ʿӢса̄ ал-Варра̄к̣, чье сочинение по опровержению христианства мы рассмотрим ниже, также использовал термин «единение» (*ittiḥād*) в значении христианского учения о Воплощении[25]. Этот термин употребляется также в арабо-христианской литературе (наряду с *taʾannus*, «Вочеловечение», *taǧassud*, «Вопло-

23 *Mēmrā d-ʾīṯ bēh menyānā da-kṯāḇē kaldāyē, ʿē(d)tānāyē w-nukrāyē* / auctore Hebediesu, Metropolita Sobensi. Latinitate donatum, & notis illustratum ab Abrahamo Ecchellensi. Romae, 1653, p. 56; Assemanus, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. T. III, 1: De Scriptoribus Syris Nestorianis, cont. Catalogum Ebediesu Sobensis. Romae, 1725, p. 95.

24 Addaï Scher (Mgr.), Griveau, R. (éd.), *Histoire nestorienne* (*Chronique de Séert*). 2ème partie (II). (Patrologia orientalis, T. XIII, Fasc. 4, N° 65). Paris, 1918 (репр.: Turnhout, 1983), p. 533/[213].

25 Thomas, D., *Early Muslim Polemic against Christianity: Abū ʿĪsā al-Warrāq's 'Against the Incarnation'*. Cambridge, 2002, § 10, p. 86–89.

щение» и другими)[26]. Подобным же образом, понятие «[Бого]-вселения» (*ḥulūl*) отражает греческий христологический термин *enoikēsis*, который активно использовался, в частности, Феодором Мопсуэстийским – греческим Отцом Церкви, принадлежавшим Антиохийской традиции экзегезы и богословия и особо почитаемым в восточносирийской христианской традиции (хотя и осужденным халкидонитами на V Вселенском Соборе)[27]. Когда мусульманские ересиографы употребляли термины «единение» и «вселение» применительно к таким сообществам, как *Ḥалла̄джиййа* (последователи ал-Ḥалла̄джа), они, несомненно, отталкивались от уже общепринятого их использования в мусульманско-христианской полемике, которая, в свою очередь, терминологически отталкивалась от богословия Церкви Востока. Эта преемственность была отмечена, в частности, немецким ученым Хельмутом Риттером:

> Вероятно, уже зная об использовании термина *ḥulūl* = *enoikēsis* в христианской среде, его затем прилагали ко всем тем, кто придерживался вероучительных форм или обычаев, напоминавших христианское учение о вселении Божественной природы в человеческую, или тем, кто, подобно ал-Ḥалла̄джу, сами использовали христианские термины (*nāsūt – lāhūt*)[28].

Таким образом весьма вероятно, что и ал-Ġаза̄лӣ позаимствовал понятия «единения» и «вселения» из мусульманско-христианской полемики, использовав их затем применительно

---

[26] Например, в названии неопубликованного труда мелькитского богослова и переводчика XI века ʿАбдалла̄ха ибн ал-Фаḍла ал-Анṭа̄кӣ «Вопросы и ответы касательно Троичности и Единения» (*Masāʾil wa-aǧwiba ḥawl at-Taṯlīṯ wa-l-Ittiḥād*). См.: Treiger, A., *ʿAbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / eds. David Thomas et al. Leiden, 2011, vol. III, p. 89–113, особ. p. 109–111.

[27] Об эквивалентности терминов *ḥulūl* и *enoikēsis* см.: Ritter, H., *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn ʿAṭṭār*. Leiden/Boston, 2003, p. 463–464. Об использовании термина *enoikēsis* Феодором Мопсуэстийским см: Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*. San Francisco, 1978, p. 305; Jansen, T., *Theodor von Mopsuestia, De Incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe*. Berlin/New York, 2009, S. 180–186.

[28] Ritter, *Ocean*, p. 470–471.

к ал-Х̣алла̄джу и ал-Бист̣а̄мӣ. Эта гипотеза находит свое подтверждение в наиболее важном раннем (IX в.) мусульманском полемическом сочинении, направленном против христианского вероучения, «Опровержение трёх подразделений христианства», автором которого был уже упомянутый выше Абӯ ʿӢса̄ ал-Варра̄к̣. В этом сочинении мы находим нижеследующий фрагмент, в котором описываются различные христианские представления относительно того, каким именно образом произошло Воплощение.

> [T7] Все [христиане] согласны в том, что единение [Божества и человечества, т.е. Воплощение] есть действие, совершённое во времени (*fiʿl ḥādiṯ*), в результате которого Христос стал Христом. Однако, они расходятся в том, каковым было это действие, каким образом оно совершилось, и как два стали одним. Одни утверждают, что Слово объединилось (*ittaḥadat*) с данным человеком путём слияния и смешения с ним (*ʿalā ṭarīq al-imtizāǧ wa-l-iḫtilāṭ minhā bihī*). Другие говорят, что [Слово] восприняло его как скинию и обиталище (*ittaḫaḏat-hu haykal^an wa-maḥall^an*). Иные говорят, что [Слово] облеклось в тело [человека] как в одеяние (*iddaraʿat al-ǧasad iddirāʿ^an*)[29].

В этом фрагменте представлены несколько конкурирующих богословских теорий: «единение» Божества и человечества (*ittiḥād*), «Боговселение» (*ḥulūl*, то есть восприятие Божеством человечества «как скинии и обиталища») и облачение Божества человечеством как одеянием (*iddirāʿ*). Последнее выражение и лежит в основе термина *tadarruʿ*, употребляемого ал-Г̣аза̄лӣ в [T3] и [T4] – верный признак того, что ал-Г̣аза̄лӣ был знаком или непосредственно с этим трактатом ал-Варра̄к̣а, или с каким-либо производным от него мусульманским полемическим сочинением[30]. В конечном счете, термин *iddirāʿ*

---

29 Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity*, § 11, p. 88.

30 Как показал Дэвид Томас, данный фрагмент трактата ал-Варра̄к̣а использовался муʿтазилитом ʿАбд ал-Джабба̄ром (ум. 415 г.х./1025 Р.Х.) в сочинении *Muġnī* и ашʿаритом ал-Ба̄к̣илла̄нӣ (ум. 403 г.х./1013 Р.Х.) в сочинении

/ *tadarruʿ* также восходит к христологии восточносирийской традиции: он используется, в частности, арабоязычным автором Церкви Востока IX века ʿАммāром ал-Баṣрӣ, старшим современником ал-Варрāḳа, с чьими трудами ал-Варрāḳ был, несомненно, знаком[31].

Ал-Варрāḳ продолжает анализ христианских истолкований Воплощения Слова следующим образом. (Курсивом выделены слова, которые станут в дальнейшем предметом нашего рассмотрения):

> Другие говорят, что [Слово] проявилось в [человечестве] подобно тому, как резьба на перстне проявляется в воске – не в том, конечно, смысле, чтобы резьба перстня действительно оставила [сам перстень] и перешла в воск, ибо резьба не смешивается с [воском] и не покидает своего места. *Другие говорят, что это не произошло ни одним из вышеозначенных способов. В действительности, Слово явилось в сем теле как образ человека является в чистом, отполированном зеркале (fī-l-mir'āt al-maǧlūwa an-naqīya), и его лицо становится видимым в нем. Именно этим способом, а не каким-либо иным, и совершилось, как они верят, единение* [*т.е. Воплощение*][32].

Здесь, как мы видим, нас поджидает неожиданный сюрприз: ал-Варрāḳ упоминает «зеркальную христологию». Однако, в отличие от ал-Ġазāлӣ, который сам взял «зеркальную христологию» на вооружение для опровержения представлений о «Богоединении» и «Боговселении», ал-Варрāḳ приписывает «зеркальную христологию» христианской среде, а именно некоему христианскому сообществу, которое, очевидно, и само подвергало своих единоверцев критике за представления о «Богоединении» и «Боговселении». (Этот момент окажется весьма важным в дальнейшем). Более того, в последующем разделе

---

*Tamhīd*. См.: Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity*, p. 77–82 и 295 n.5. Об использовании труда ал-Варрāḳа ʿАбд ал-Джаббāром см. также: Reynolds, G. S., *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ʿAbd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*. Leiden/Boston, 2004, p. 35–38.

31 ʿAmmār al-Baṣrī, *Kitāb al-Burhān wa-Kitāb al-masā'il wa-l-aǧwiba* / изд. M. al-Ḥāyik. Bayrūt, 1977, Введение, p. 41.

32 Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity*, § 11, p. 88.

своего трактата ал-Варрāķ подвергает «зеркальную христологию» такой же язвительной критике, с какой он опровергает и все остальные христианские истолкования Воплощения Слова[33]. Более поздние мусульманские полемисты, опиравшиеся на ал-Варрāķа, такие как муʿтазилит ʿАбд ал-Джаббāр (ум. 415 г.х./1025 Р.Х.) в сочинении *Muġnī* и ашʿарит ал-Баķиллāнӣ (ум. 403 г.х./1013 Р.Х.) в труде *Tamhīd*, следуют его примеру и также критикуют «зеркальную христологию»[34]. На всем этом фоне весьма удивительно то, что вместо того, чтобы, подобно ал-Варрāķу и его последователям, критиковать «зеркальную христологию», ал-Ғазāлӣ ничтоже сумняшеся *реабилитирует ее и принимает как свою собственную*! Как было показано выше, он воспринял «зеркальный» тип отношения Божества к человечеству как единственно правильный. Более того, ал-Ғазāлӣ взял «зеркальную христологию» за основу своей «валиологии», т.е. анализа «экстатических изречений» ал-Ḥаллāджа и ал-Бисṭāмӣ.

Свидетельство ал-Варрāķа, таким образом, выявляет тот

33 Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity*, § 165, p. 109 и §§ 220–229, p. 165–181.

34 Thomas, D., *Christian Doctrines in Islamic Theology.* Leiden, 2008, p. 133, 173, 175, 214, 235, 327–331. Образ зеркала применительно к Воплощению Слова использован также у ал-Маķдисӣ (*al-Badʾ wa-t-tārīḫ*, гл. 12 / ed. C. Huart. Paris, 1899–1919, IV:45:6 (французский перевод IV:43) и у Абӯ Бакра ал-Фӯракӣ (ум. 1094), внука знаменитого богослова Ибн Фӯрака, в его до сих пор не опубликованном труде *an-Niẓāmī* (MS Ayasofya 2378; цитируется у Х. Риттера: Ritter, *Ocean*, p. 464, который ошибочно приписал его авторство Ибн Фӯраку). По неизвестным причинам, ал-Фӯракӣ, однако, отнес использование «зеркальной христологии» к мелькитам. У аш-Шахрастāнӣ (1076–1153) (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects*, by Muhammad al-Shahrastání / Ed. by W. Cureton. Pt. 1. London, 1842, p. 177) и у опирающегося на него ал-Ķалķашандӣ (1355–1418) «зеркальная христология» упоминается в разделе, описывающем верования «яковитов»: «И говорят, что Слово объединилось с человеком частным, а не общим, и иногда выражают единство [понятиями] смешения, облачения и вселения, наподобие тому, как изображение человека оказывается в зеркале». См.: Селезнев, Н.Н., *Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: Ал-Ķалķашандӣ о христианстве и его основных конфессиях* // Символ № 58 (Syriaca & Arabica). Париж–Москва, 2010, с. 399.

любопытный факт, что «зеркальный» тип отношения Божества к человечеству, лежащий в основе как христологии, так и «валиологии» ал-Г̣аза̄лӣ, имеет христианское происхождение. Несомненно, отдавая себе отчет в его христианском происхождении, ал-Г̣аза̄лӣ, тем не менее, нисколько не колеблясь, берет его на вооружение[35]. Это вполне соответствует его мировоззрению: считая себя человеком, обладающим мистическим «прозрением» (*baṣīra*), он полагал, что вправе заимствовать элементы учений, которые, по его суждению, были верны, даже если они встречаются в не-«ортодоксальных» (например, философских) или немусульманских источниках[36]. К тому же,

---

[35] Образ зеркала фигурировал и в других богословских, мистических и философских сочинениях, о которых знал и которые использовал ал-Г̣аза̄лӣ. Использование его Ибн Сӣной в его *Risāla fī-l-Kalām ʿalā-n-nafs an-nāṭiqa* (в *Aḥwāl an-nafs* / ed. A.F. Al-Ahwānī. Al-Qāhira, 1371 г.х./1952 Р.Х., ṣ. 196; английский перевод см. в: Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden/New York, 1988, p. 74–75) – это определенно еще одна модель, которой мог следовать ал-Г̣аза̄лӣ. Влияния Ибн Сӣны было бы достаточно, чтобы объяснить «зеркальную валиологию» ал-Г̣аза̄лӣ. Однако тот факт, что ал-Г̣аза̄лӣ использовал образ зеркала также в области христологии, которая не упоминается у Ибн Сӣны, а также текстологические совпадения между сочинениями ал-Г̣аза̄лӣ и ал-Варра̄к̣а делают использование ал-Г̣аза̄лӣ сочинений ал-Варра̄к̣а (или кого-то из его последователей) несомненным. Таким образом, не остается никаких сомнений в том, что ал-Г̣аза̄лӣ был прекрасно осведомлен о христианском происхождении «зеркальной христологии».

[36] В одном из своих писем, написанных по-персидски (*Makātīb*, ṣ. 21–22; немецкий перевод: Krawulsky, *Briefe und Reden*, S. 95–96), ал-Г̣аза̄лӣ отвечает на критику своих оппонентов, что его представление о том, что «дух человека (*rūḥ-e ādamī*) является странником (*ġarīb*) в этом мире» – это «учение философов и христиан (*soḫan-e falāsefe o naṣārā*)». Ал-Г̣аза̄лӣ начинает свой ответ с указания на то, что тот факт, что христиане придерживаются какого-либо представления, сам по себе не делает это представление ложным. Ал-Г̣аза̄лӣ приводит следующий пример: христиане учат, что «нет бога, кроме Бога, и Иисус – дух Божий», и это учение – истинно и с мусульманской точки зрения, несмотря на то, что его исповедуют христиане. Ал-Г̣аза̄лӣ рекомендует своим оппонентам следовать завету ʿАлӣ: «Не судите об истине по людям, но [прежде] познайте истину, и вы узнаете ее приверженцев». См. также *Munqiḏ*, §§ 52–53, ṣ. 81–82. По поводу сходства этого персидского письма с *Munqiḏ* см.: Garden, K., *al-Ghazālī's Contested Revival: «Iḥyāʾ ʿUlūm al-dīn» and Its Critics in Khorasan and*

он заимствовал «зеркальную христологию» не непосредственно из христианских источников, а из мусульманской ересеологической литературы: будь то «Опровержение» ал-Варрāḳа или более поздний источник, опирающийся на него, как то *Muġnī* ʿАбд ал-Джаббāра или *Tamhīd* ал-Баḳиллāнӣ. Очевидно, из этой же мусульманской полемической традиции он почерпнул и свои примеры «ложных» христологий: христологии «Богоединения» (*ittiḥād*), «Боговселения» (*ḥulūl*) и «Богооблачения» (*iddirāʿ/tadarruʿ*), которые он отверг.

На данном этапе нашего исследования необходимо отметить, что «зеркальная христология», конечно же, не является общепринятым в христианской среде толкованием Воплощения. В своем опровержении полемического трактата ал-Варрāḳа «яковитский» ученый, богослов и философ X века Йаḥйā ибн ʿАдӣ (ум. 363 г.х./974 Р.Х.) – ученик знаменитого ал-Фāрāбӣ – даже отрицал, что христиане вообще когда-либо придерживались подобного учения[37]. Кто же тогда эти таинственные христиане, исповедовавшие «зеркальную христологию», о которых сообщает ал-Варрāḳ? В своем трактате ал-Варрāḳ, увы, не приводит никаких дополнительных сведений, которые позволили бы нам напасть на правильный след. Вместе с тем, маловероятно, чтобы он просто «выдумал» подобное сообщество, поскольку подаваемая им информация о христи-

---

*the Maghrib*. Ph.D. Dissertation. University of Chicago, 2005, p. 105–106, особ. p. 106, n. 69.

37 Abū ʿĪsā al-Warrāq, Yaḥyā ibn ʿAdī, *De l'Incarnation* / ed. & tr. E. Platti (*CSCO*, vol. 490–491 / Scriptores Arabici, vol. 46–47). Louvain, 1987, § 79, p. 93:9–14 [арабский текст], p. 80:23–33 [французский перевод]. Интересно, что в своем собственном трактате «О необходимости Вочеловечения» (*Fī wuǧūb at-taʾannus*) Йаḥйā ибн ʿАдӣ сам обращается к образу зеркала в смысле весьма схожем с тем, какой ему придавал ал-Варрāḳ, и, возможно, под его влиянием. См.: Samir Khalil Samir, *Le traité sur la nécessité de l'Incarnation de Yaḥyā Ibn ʿAdī, résumé et glosé par al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl* // Studia Orientalia Christiana (Collectanea, 18). Jerusalem, 1985, p. 1–29, особ. §§ 19–21, p. 14 (выражаю признательность о. Самиру и о. Наджи Эдельби за данную ссылку). Является ли отрицание Йаḥйей ибн ʿАдӣ использования христианами зеркальной христологии лишь полемической уловкой, или он стал использовать образ зеркала лишь после знакомства с критикой ал-Варрāḳа? Этот вопрос заслуживает отдельного исследования.

анстве и христианских богословких спорах на всем протяжении его трактата неизменно полна и безупречна.

Насколько мне известно, этот вопрос до сих пор в науке не поднимался. Мне бы хотелось предложить решение, которое, хотя и нельзя считать полностью доказанным, тем не менее, представляется наиболее вероятным в свете того, что нам известно о ближневосточном христианстве в раннеисламский период. Я полагаю, что поборники «зеркальной христологии», о которых пишет ал-Warrāḳ, являются последователями восточносирийского мистика Иоанна Дальятского, творившего во второй половине VIII века. Сам Иоанн (Йōḥаннāн) Дальятский на самом деле не был приверженцем «зеркальной христологии». Как мы увидим в дальнейшем, он, скорее, придерживался «зеркальной валиологии», то есть представления о том, что учение о святости должно быть выражаемо посредством образа сердца как «зеркала». Эта «зеркальная валиология», по всей видимости, была развита в «зеркальную христологию» последователями Иоанна, которые в IX веке пребывали в постоянном общении и диалоге с мусульманами (возможно, даже с самим ал-Варрāḳом). Представляется вероятным, что именно таким образом «зеркальная христология» оказалась зафиксирована ал-Варрāḳом в его обзоре христианских толкований Воплощения Слова.

Идеи Иоанна Дальятского, известного в арабо-христианской письменности как «Духовный старец» (*aš-šayḫ ar-rūḥānī*), особенно значимы для нашего исследования[38]. В 170 г.х./786–87 Р.Х. Иоанн был осужден собором Церкви Востока, созванным Католикосом Ṭӣмāтē᾿ōсом I (католикос в 780–823 гг. Р.Х.)[39]. Одним из основных положений, подвергнутых соборной критике, было его убеждение, что «человечество

38 Хотя Иоанн Дальятский писал по-сирийски, его труды впоследствии (неизвестно, когда именно, но, во всяком случае, ранее XIII века) были переведены на арабский. Последующее изложение основывается на: Трейгер, *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?..*, с. 121–149.

39 О Ṭӣмāтē᾿ōсе I см.: Berti, V., *Vita e studi di Timoteo I, 823, patriarca cristiano di Baghdad: ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue* / Association pour l'avancement des études iraniennes. Paris, 2009.

Господа нашего могло видеть Его Божество» (*ḥāzyā (')nāšūṯēh d-māran l-alāhūṯēh*)[40]. То, что это обвинение сформулировано в терминах, описывающих соотношение Божества и человечества Христа также в сочинениях ал-Ғазāлӣ (см. термины *lāhūt* и *nāsūt* в [T1], [T2], [T3], и [T4]), далеко не случайно[41].

На языке «несторианской» христологии выражение «человечество Господа нашего» равносильно указанию на человека-Иисуса. Церковь Востока, к которой принадлежал Иоанн Дальятский, отличалась тем, что исповедовала Христа как совершенное единство в одном лице (*parṣōpā*) Бога-Слова с человеком-Иисусом; во всём подобное нам, человечество Христа (т.е. человек-Иисус) находилось в единстве с Богом-Словом с момента его зачатия. В этом единстве человеческая индивидуальность Христа не наделялась божественными качествами, оставаясь во всем подобной нам, а Слово Божие не приобретало человеческих качеств: первое оставалось тварным и смертным, последнее – нетварным и бессмертным. Чёткое разграничение божественного и человеческого в этом единстве последовательно сохранялось.

Учение Иоанна Дальятского, за которое он подвергся соборному осуждению, состояло в том, что эта человеческая индивидуальность Христа могла созерцать саму природу Божества[42]. Из приведенной ниже выдержки из одной из гомилий

---

40 Chabot, J.-B., *Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah* // Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclesiastiques 16 (1896), p. 1–79, 225–291, особ. 67:4–7 (чтение *ḥāzyā* вм. *ḥāḏyā*). Утверждение, что «человечество Господа нашего могло созерцать Его Божество», является ключевым в исповедании так-называемых «неомессалиан», что подтверждается другими современными Иоанну Дальятскому источниками. О «неомессалиантстве» в среде, где жил и творил Иоанн Дальятский, см. Трейгер, *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?..*, с. 139–143.

41 Сирийские термины *alāhūṯā* и *(')nāšūṯā* точно соответствуют арабским *lāhūt* («Божество») и *nāsūt* («человечество»).

42 Причины, по которым это представлялось неприемлемым для иерархии Церкви Востока, изложены церковным историком и богословом Церкви Востока XI века Илией Бар Шиннāйā, митрополитом Нисивинским (ум. 1046). См. его сочинение на арабском языке «Книга заседаний» (*Kitāb al-Maǧālis*): Samir Khalil Samir, *Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Maġribī, sur l'unité et la trinité* // Islamochristiana 5 (1979), p. 31–117, особ.

Иоанна Дальятского видно как он отстаивал свою позицию. Он нападает на своих оппонентов, отрицавших возможность такого ви́дения, называя их «погруженными во тьму» и «заблудшими». К числу «заблудших» он, несомненно, относил и самого Католикоса Ṭӣмāтē̓ōса.

[T8] Следовательно, поскольку [Христос, включая Его Божество и Его человечество][43] есть ум (*hawnēh*) и знание (*īḏaʿṯēh*) Отца[44], и именно через посредство Его знания Отец видим и познаваем как Самим Собой, так и всеми нами[45], что же мы скажем тем, кто погружены в слепоту, которые бредят и говорят, что человеческая природа, воспринятая от нас [т.е. человеческая природа Христа] не видит природу Того, Кто воспринял ее и соединил ее с Собой [т.е. божественную природу]. Нет, давайте оставим этих заблудших и будем твердо держаться нашего предмета [веры], который исполнен жизни. Теперь вы поняли, что знание Отца именуется Сыном[46].

---

114–115. Соответствующий фрагмент приводится в переводе на русский язык в: Трейгер, *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?..*, с. 131–132. Об Илие Бар Шиннāйā см.: Samir Khalil Samir, *Foi et culture en Irak au XI^e^ siècle: Élie de Nisibe et l'Islam*. (Variorum). London/Bookfield, 1996.

43 Пояснение, данное в квадратных скобках, происходит из предшествующего раздела цитируемого здесь текста (§ 5). Французский перевод этого раздела дан в: Beulay, R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e^ siècle*. Paris, 1990, p. 512.

44 Отметим, в связи с этим высказыванием, присутствующее у аш-Шахрастāнӣ и разошедшееся по мусульманской ересеологической литературе свидетельство о троичном исповедании христиан: «[Бог] – один по сущности (*al-ǧawharīya*) и три по ипостасности (*al-uqnūmīya*), причём они имеют в виду под ипостасями такие качества, как бытие, жизнь и знание, или Отец, Сын и Святой Дух, и именно знание облачилось и воплотилось, помимо [двух] остальных ипостасей». *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, p. 172 (ср. прим. 57 ниже).

45 Принято чтение *ḥzē w-īḏīʿ* («видим и познаваем») вместо *ḥāzē w-yāḏaʿ* («видит и познаёт»), как было предложено в: Трейгер, *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?..*, с. 136, прим. 50.

46 John of Dalyatha, *Homily 25* («О созерцании Святой Троицы»), Vat. syr. 124, fol. 332v–333r; ср. французский перевод Р. Бёле в его *L'enseignement spirituel*, p. 512–513.

Еще более существенно, что Иоанн Дальятский утверждает, что *каждый* человек способен увидеть Бога[47], и именно достижение Боговидения и есть, согласно его учению, высшая цель человеческой жизни. Боговидение локализуется, говорит Иоанн Дальятский, в душе, или уме, человека, *описываемом как зеркало*. Есть несколько мест в посланиях Иоанна, где он описывает Богосозерцание (не только применительно к Иисусу, но ко всякому тайновидцу), локализуемое в зеркале души. Приведем три характерных отрывка.

[T9] Блаженна душа, познавшая, что она – зерцало (*maḥzīṯā*), и пристально зрящая в него – она видит блистание Того, Кто сокровен от всех. Рекший на Горе [Синайской]: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33, 20) становится видимым в этом месте [т.е. в зеркале души]. И тот, кто зрит Его, живет во веки[48].

[T10] Чрез их усердие Он открылся тем немногим, кто пристально зрит внутрь себя, тем, кто соделал себя зерцалом (*maḥzīṯā*), в коем Незримый становится видимым. Ибо Им они влекомы неизреченными лучами Его изумляющей красоты, которые дарованы им внутри их, как свидетельствует Слово Божие: «Блаженны чистые, ибо они узрят Бога» (Мф 5, 8) в сердце своем[49].

---

47 Поскольку, согласно «несторианскому» вероучению, человек-Иисус, пребывая в единстве с Богом-Словом, был во всём остальном идентичен всем остальным людям, христология и «валиология» тяготели к изоморфности: если видение Бога было доступно Иисусу, как то утверждал Иоанн Дальятский, значит, оно должно было быть доступным и всякому человеческому существу, и наоборот. На этот изоморфизм указывал Робер Бёле в своей работе: Beulay, R., *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV* // Parole de l'Orient 2 (1971), p. 261–279, особ. p. 265–266, n. 12: «Богословский вопрос видения Божества человечеством Господа нашего и [Его видения] тварным духом созерцателя – это, по сути дела, одна и та же проблема, и Иоанн Дальятский в процитированной нами гомилии сближает эти два случая».

48 John of Dalyatha, *The Letters of John of Dalyatha* / tr. Mary T. Hansbury. Piscataway (NJ), 2006, *Letter 7*, § 3, p. 40.

49 John of Dalyatha, *Letters*, *Letter 14*, § 2, p. 68. Себастьян Брок отметил, что здесь Иоанн Дальятский «слегка меняет формулировку» («subtly alters the wording») Блажества, звучащего в оригинале как: «Блаженны чистые

[T11] Ум (*hawnā*), ищущий Бога в себе, сам (*qnōmēh*) становится зерцалом (*maḥzīṯā*), в котором Бог становится зримым для него. Слава Тому, Кто явил Свою славу в уме, жаждущем Его созерцания, так что Он стал зримым ему, к великому его ликованию! Ибо Он не пришел к нему откуда-то извне, чтобы стать зримым, но [всегда] был скрыт и сокровен в нем. Так что когда видит Он, что тот [человек] трудится и изнуряется в поисках Его и непрестанно ищет Его и жаждет видения Его, Он являет Свою славную красоту в нем, ту, что была сокрыта в нем, и утешает его. Сей обрел Царство, сокровенное внутри его (ср. Лк 17, 21)[50].

Подводя итоги, можно отметить, что у Иоанна Дальятского мы находим, во-первых, «зеркальную валиологию», то есть представление о том, что святые созерцают Бога в зеркалах своего сердца, и, во-вторых, утверждение, что по меньшей мере то же видение Бога было доступно человеческой индивидуальности Христа. Отсюда остается лишь один небольшой шаг до «зеркальной христологии» – убеждения, что «единство» между Божеством и человечеством Христовым и есть ни что иное, как это самое Боговидение, дарованное человеческой индивидуальности Христа в зеркале его сердца. Определение Воплощения как Боговидения – то есть мистического знания, доступного, в принципе, всякому человеку – сводит на нет неповторимость личности Иисуса Христа и, следовательно, делает христологию, в таком ее понимании, полностью приемлемой для мусульманских богословов (таких, как, например, ал-Ġазāлӣ)[51].

---

сердцем, ибо они узрят Бога» (Мф 5, 8). У Иоанна Дальятского это высказывание перефразировано следующим образом: «Блаженны чистые, ибо они узрят Бога в сердце своем». См.: Brock, S., *The Imagery of the Spiritual Mirror in Syriac Literature* // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 5 (2005), p. 3–17, особ. 14b; ср. p. 17b, n. 34, где С. Брок отмечает, что в другом послании (*Letter 39*, § 1) «Иоанн делает то же самое, хотя здесь он, скорее, не меняет формулировку, а прибавляет слова “в сердцах своих”».

50 John of Dalyatha, *Letters*, *Letter 50*, § 19, p. 242.

51 Разумеется постольку, поскольку мусульманские мыслители были готовы

Именно такую, приемлемую для мусульман, христологию муʿтазилитский автор IX–X веков ан-Н̄аши̓ ал-Акбар (ум. 293 г.х./906 Р.Х.) приписывает христианскому сообществу, именуемому «мессалианами». «Мессалианство» (от сирийского слова *mṣallyānē*, «молящиеся») было харизматическим течением в сирийском христианстве IV–V веков, придававшим огромное значение молитве, и обвинявшимся в отрицании церковной иерархии и действенности таинств. В Церкви Востока VIII–IX веков название «мессалиан» закрепилось за монахами-вольнодумцами, отстаивавшими идею и идеал Боговидения, такими как Иоанн Дальятский и его последователи[52]. Несомненно, именно этих «мессалиан» (точнее, «неомессалиан») VIII–IX веков и имел в виду ан-Н̄аши̓ ал-Акбар в следующем высказывании:

[T12] Другая[53] группа мессалиан (*al-muṣallyānīya*) говорит: человечество Христа (*nāsūt al-masīḥ*) созерцало [его] Божество и ведало его (*yanẓuru ilā-l-lāhūt wa-yaʿlamuhū*). Они отказываются говорить: «Христос – воплощенный Бог», но утверждают, что он был человеком, а не Богом, велик Он и славен![54].

признать возможность Боговидения, что́ было дискуссионным вопросом в мусульманском богословии. См.: Tuft, A. K., *The* ruʾyā [sic!] *Controversy and the Interpretation of Qurʾān Verse VII* (al-Aʿrāf)*: 143* // Hamdard Islamicus 6 (1983), p. 3–41, а также неопубликованную диссертацию: Tuft, A. K., *The Origins and Development of the Controversy over "Ruʾya" in Medieval Islam and Its Relation to Contemporary Visual Theory.* University of California, Los Angeles, 1979; Gimaret, D., *Ruʾyat Allāh // Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., vol. VIII, p. 649a–b, с дополнительной библиографией.

52 Трейгер, *Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?..*, с. 139–142.

53 В предшествующем параграфе ан-Н̄аши̓ ал-Акбар говорит о мессалианах IV–V веков. Оставляем эту часть за пределами цитаты как неактуальную для нашей темы.

54 Al-Nāshiʾ al-Akbar, §13 в: Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, p. 46–47 (выражаю признательность Сэмуэлу Ноублу (Samuel Noble) за эту важную ссылку; Д. Томас не проводит различия между «неомессалианами» VIII–IX вв., т.е. кругом Иоанна Дальятского, и «мессалианами» IV–V вв.). Любопытное упоминание «мессалиан» сохранилось также у аш-Шахраст̄анӣ: «Есть сообщество среди несториан, именуемое мессалианами (*al-muṣallīn*). Они говорили о Христе подобно тому, что говорил

Хотя ан-На̄ши̓ ал-Акбар не использует образ зеркала, его свидетельство, тем не менее, имеет первостепенное значение для нашего исследования. Оно подтверждает нашу гипотезу, что восточносирийские «неомессалиане» (т.е. последователи Иоанна Дальятского) были склонны определять Воплощение как дарованное Иисусу видение Бога и, как следствие, рассматривали Христа как обыкновенного человека. Более того, *они открыто отрицали его Божество*, тем самым приводя христологию в полное соответствие мусульманским требованиям. Очевидно, что ан-На̄ши̓ ал-Акбар описывает как раз то «неомессалианское» сообщество, которое и могло предложить ту самую «зеркальную христологию», о которой свидетельствует ал-Варра̄ḳ.

Вернемся теперь к разбору христианских взглядов на Воплощение, предложенному ал-Варра̄ḳом. Богословские споры относительно учения Иоанна Дальятского продолжались и в эпоху ал-Варра̄ḳа. Будучи осужден Ṭӣма̄тӗ̓о̄сом I, Иоанн Дальятский был посмертно реабилитирован его преемником на патриаршем престоле Ӣшо̄ʿ Бар Нӯном (католикос в 823–827 гг. Р.Х.). Это показывает, что идеи Иоанна Дальятского имели приверженцев в высших кругах церковного руководства в Ираке первой половины IX века, то есть именно в тот период, когда ал-Варра̄ḳ, также в Ираке, приступал к сбору материала для своего «Опровержения трёх подразделений христианства».

---

Несторий, но они утверждают, что если человек будет усердствовать в делании, перестанет питаться мясом и жиром и отвергнет страсти душевные и животные, станет его существо (*ǧawharuhū*) чистым, так что достигнет он Царства Небесного (*malakūt as-samāwāt*) и увидит Бога Всевышнего воочию (*wa-yarā Llāh taʿālā ǧahrat*[an]). Все вещи в скрытом (*fī-l-ġayb*) будут ему открыты, и ничто не останется сокровенным от него, ни на земле, ни на небе» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, p. 176). Французский перевод см. в: Troupeau, G., *Les croyances des chrétiens présentées par un hérésiographe musulman du XII*[e] *siècle* // Troupeau, G., *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*. (Variorum). Aldershot, 1995, XVII, p. 684. Стоит отметить, что оба мотива, упомянутых аш-Шахраста̄нӣ, – видение человеком Бога и достижение Царства – присутствуют у Иоанна Дальятского [T12].

Как мы видели выше, в тексте [Т8] ал-Варра̄ḳ утверждал, что

> другие [христиане] говорят, что [Воплощение] не произошло ни одним из вышеозначенных способов. В действительности, Слово явилось в сем теле как образ человека является в чистом, отполированном зеркале, и его лицо становится видимым в нем. Именно этим способом, а не каким-либо иным, и совершилось, как они верят, единение [т.е. Воплощение].

Высказывание ал-Варра̄ḳа дает основание предполагать, что исповедовавшие «зеркальную христологию» христиане стремились предложить более «современную» христологию и в то же время были критически настроены по отношению к более традиционным ее типам: «Богоединения» (*ittiḥād*), «Боговселения» (*ḥulūl*) и «Богооблачения» (*iddirāʿ*). Чем были вызваны эта критика и предложение «зеркальной» альтернативы? В свете всего вышеизложенного, представляется вероятным, что «зеркальная христология» была предложена последователями Иоанна Дальятского, так называемыми «неомессалианами», которые приспосабливали идеи Иоанна Дальятского к нуждам мусульманско-христианского диалога своего времени. Их критическое отношение к традиционным типам христологии и предложение ими нового, «зеркального», варианта были частью процесса адаптации к мусульманскому окружению – тенденции, явно прослеживающейся в ключевом свидетельстве ан-На̄шиʾ ал-Акбара[55].

Действительно, «зеркальная христология» (наряду со своей разновидностью, «восковой христологией», использующей образ отпечатка резного перстня в воске), описанная ал-Варра̄ḳом в тексте [Т8], представляет собой очевидную – и, судя по реакции ал-Газа̄лӣ, довольно успешную – попытку восточносирийских христиан представить христологию в форме, приемлемой для мусульманского окружения. Как

55 Свидетельство ан-На̄шиʾ ал-Акбара показывает, что стремление этих «неомессалиан» приспособить свое исповедание к мусульманским воззрениям было настолько сильным, что они не останавливались даже перед явным отрицанием Божества Христа.

«зеркальная», так и «восковая» христологии «приемлемы» для мусульман потому, что они подчеркивают, что Божество не может быть подвержено страданиям. Очевидно, что *raison d'être* обеих христологий как раз и состоит в том, что Божество (Слово) остается само по себе неизменным и бесстрастным, и только его *отражение* или *отпечаток* пребывают в человечестве Христовом. Хотя это «антитеопасхитское» направление богословской мысли было характерно для восточносирийской («несторианской») традиции и до появления ислама, – представляя собой важнейшее положение Церкви Востока в период христологических споров с «кириллианами» («яковитами» и «мелькитами»)[56], – тем не менее, оно могло только усилиться под воздействием нового исламского контекста, при котором неприятие теопасхизма стало непременным условием диалога с мусульманами.

Напрашивается вывод, что «зеркальная христология» была выработана на основе идей Иоанна Дальятского в самом конце VIII или начале IX века, в среде, где нужды мусульманско-христианского диалога задавали тон христианскому богословию, и где христиане стремились представить свое учение мусульманам в как можно более «приемлемом» для них виде (что́, как мы видели, происходило даже ценой отказа от исповедания Божества Христова). Эта среда – называемая «мессалианской» как современными ей авторами Церкви Востока, так и мусульманскими наблюдателями (такими как ан-Нāшиʾ ал-Акбар) – и есть наиболее вероятный источник «зеркальной христологии», засвидетельствованной ал-Варрāḳом. Через посредство ал-Варрāḳа (или более позднего, опирающегося на него, автора) «зеркальная христология» попала в поле зрения ал-Ġазāлӣ, который с большим энтузиазмом перенял ее как выражающую его собственные христологические взгляды[57]. Широкое распространение образа зеркала в исламской

[56] Кириллиане не только допускают такие теопасхитские выражения как «Мария – Богородица» или «Бог страдал и умер на кресте», но и настаивают на их богословской необходимости.

[57] Мы видим параллельное развитие на примере той формы триадологиче-

«валиологии» – как у самого ал-Ғаза̄лӣ, так и в более поздней суфийской традиции – также в значительной мере обязано контактам между восточносирийскими «неомессалианами» и мусульманскими мыслителями, такими как ал-Варра̄ḳ, в ранне῾абба̄сидский период[58]. Эти контакты – существенно по-

ского богословия, которая приравнивала ипостаси Святой Троицы к божественным атрибутам (*ṣifāt*). Хотя такое богословие является, по существу, модалистским, оно, тем не менее, приобрело популярность в арабо-христианских кругах, поскольку было менее уязвимым для мусульманской критики Троицы как тритеизма. Поскольку в подобном богословствовании ипостаси переопределялись как атрибуты, арабо-христианские авторы всегда могли апеллировать к тому факту, что мусульмане и сами признают божественные атрибуты, и поэтому не имеют оснований для критики христиан. По-видимому, такая стратегия срабатывала; всё тот же ал-Ғаза̄лӣ даже принимал подобную «модалистскую» Троицу как подлинное христианское исповедание. См. следующие рассуждения в одном из его персидских писем: «Христиане, говоря “Третий из Трёх” (*ṯāliṯ ṯalāṯa*, Коран 5:73) не имеют в виду, что Бог – это Три, но они говорят, что Он один в существе и три – применительно к атрибутам (*be-e῾tebār-e ṣefāt*). Они говорят, буквально, “Один в сущности и три в ипостасности” (*wāḥid bi-l-ǧawhar wa-ṯalāṯ bi-l-uqnūmīya*), и под ипостасью (*uqnūm*) подразумевают атрибуты (*ṣefāt*)» (*Makātīb*, ș. 15:12–15; Немецкий перевод: Krawulsky, *Briefe und Reden*, S. 84); Формулировки ал-Ғаза̄лӣ, по-видимому, находятся под влиянием ал-Варра̄ḳа. См.: Thomas, D., *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ῾Īsā al-Warrāq's ‘Against the Trinity'*. Cambridge, 1992, §5, p. 66 и §8, p. 68 (ср. похожую формулировку у аш-Шахраста̄нӣ, процитированную в прим. 44 выше). Еще более поразительно – и, вероятно, не случайно – что как тот тип триадологического богословия, где ипостаси определялись как атрибуты, так и «зеркальная христология», где Воплощение истолковывалось в смысле видения Иисусом Бога, предвосхищены восточносирийским мистицизмом раннеисламской эпохи, и именно Иоанном Дальятским. Иоанн Дальятский был обвинен как в триадологических заблуждениях (савеллианстве, т.е. модализме, поскольку он утверждал, что Сын и Дух суть лишь «силы» Бога – т.е. Его знание и жизнь), так и в христологической ереси (идее, что человечество Христа могло созерцать Его Божество). Первое из этих обвинений предвосхищало «атрибутную» триадологию, а последнее положило начало «зеркальной христологии», рассмотренной в настоящей статье. В обоих случаях идеи Иоанна Дальятского, по всей видимости, дошли разными «окольными» путями до ал-Ғаза̄лӣ, у которого вызвали одобрение и были с воодушевлением приняты.

58 Об использовании образа зеркала в сирийской письменности и в исламских источниках см.: Brock, S., *The Imagery of the Spiritual Mirror in Syriac*

влиявшие на развитие мусульманской мысли и лишь приоткрытые в настоящей статье – еще ждут своего исследователя.



*Literature* // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 5 (2005), p. 3–17; Brock, S., *Comment les cœurs pures verront Dieu: Saint Ephrem et quelques auteurs syriaques* // Le Visage de Dieu dans le patrimoine oriental. Antélias, 2001, vol. 1, p. 133–143; Beulay, R., *La lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne, 1987, p. 155–157, p. 249, n. 69, и в указ. s.v. «miroir», p. 337; Beulay, *L'enseignement*, p. 443–447; De Smet, D., Sebti, M., & De Callataÿ, G. (eds.), *Miroir et Savoir: La transmission d'un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*. Leuven, 2008.

Дмитрий Бумажнов

# Мир, прекрасный в своей слабости
## Св. Исаак Сирин о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту *Centuria* 4,89*

1. *Введение*

Согласно средневековым источникам, творения преп. Исаака Сирина составляли, как минимум, пять или даже шесть «томов» или «частей»[1]. «Первая часть» дошла до нас в двух редакциях: «восточной» и «западной». «Восточная» редакция, имевшая хождение в Церкви Востока[2], к которой принадлежал и сам Исаак, сохранила наиболее близкий к оригиналу текст. В «западную» редакцию были внесены некоторые поправки, имевшие целью уничтожить наиболее яркие следы несторианской традиции. Так, имена святых отцов Церкви Востока Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсского и Евагрия Понтийского были либо опущены, либо заменены на другие. Именно эта «западная» редакция легла в основу греческого перевода «Первой части»[3], который, будучи, в свою очередь, переведенным на латынь и на славянский язык, послужил

* Многие идеи этой статьи, а также некоторые проблемы перевода сирийского текста св. Исаака я подробно обсуждал с Нестором Каввадасом, которому хотел бы выразить свою глубокую благодарность.

[1] См.: Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla miserecordia infinita. Richerce su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studie 14). Firenze, 2002, p. 65–66. Единственным событием в жизни св. Исаака, которое более или менее поддаётся датировке, является его епископская хиротония, которая имела место между 676 и 680 гг. На кафедре г. Ниневия (совр. Мосул в Ираке) Исаак провёл всего пять месяцев, после чего удалился на гору Матут на юго-западе современного Ирана, где стал вести отшельнический образ жизни.

[2] Самоназвание сирийских несториан.

[3] Перевод был выполнен в конце VIII или начале IX в. в монастыре св. Саввы в Палестине.

распространению творений св. Исаака как на Востоке, так и на Западе христианской Европы.

Хотя некоторые неполные рукописи «Второй части» были известны сравнительно давно, толчком к её изданию послужила находка практически неиспорченного текста в 1983 г. в Бодлианской библиотеке Оксфорда. Найденная рукопись восточносирийского происхождения[4] содержала сорок одно творение великого мистика, которые не были известны по «Первой части». Тексты с 4-го по 41-й были переведены на английский язык и изданы в 1995 г. Себастьяном Броком, которому и посчастливилось идентифицировать оксфордскую рукопись[5]. С этого издания был выполнен русский перевод новонайденных произведений св. Исаака[6]. Судьба текстов 1–3, которые по объёму составляют около половины находки 1983 г., сложилась иначе. Текст под номером 3 представляет собой четыре сотницы духовных слов о совершенном познании. Именно этот раздел «Второй части» соперничает по величине с текстами 4–41. Все четыре сотницы были переведены на итальянский язык уже в 1985 г.[7] Сравнительно краткие тексты 1 и 2 вышли в английском переводе все того же С. Брока в 1997 г.[8] Сирийские оригиналы текстов 1–4 не изданы до сих пор.

Рукопись «Третьей части» трудов св. Исаака обнаружилась в частной коллекции халдейского митрополита Тегерана[9]. Она

---

4 Речь идёт о рукописи *syr. e. 7*. Она датируется X–XI вв.

5 Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *"The Second Part", Chapters IV–XLI* / ed. by S. Brock. (CSCO 554, Scriptores Syri 224). Lovanii, 1995; Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *"The Second Part", Chapters IV–XLI* / tr. by S. Brock. (CSCO 555, Scriptores Syri 225). Lovanii, 1995.

6 Исаак Сирин, *О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты* / Перевод с сирийского, примечания и послесловие игумена Илариона (Алфеева). М., 1998 (неск. переизд. в СПб.).

7 Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli* / Introduzione, traduzione e note a cura di P. Bettiolo. Bose, 1985, p. 49–197. В заглавии этой статьи термин «сотница» заменен его латинским эквивалентом *centuria*.

8 Brock, S., *St Isaac the Syrian: two unpublished texts* // Sobornost. Incorporating Eastern Churches Review 19 (1997), p. 7–33.

9 См.: Chialà, S., *Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive* // Proche-

включает в себя 16 творений; тексты 14 и 15 соответствуют текстам 22 и 40 «Первой части», текст 17 – тексту 25 из «Второй части», остальные произведения не имеют параллелей в первых двух частях. Итальянский перевод «Третьей части» был опубликован в 2004 г.[10] Автор этого перевода Сабино Кьяла подготовил и публикацию сирийского оригинала[11].

В своей обобщающей монографии о св. Исааке Сабино Кьяла указывает на ряд, по большей части, восточносирийских рукописей, в которых содержится неизданный текст, озаглавленный как «Пятая часть» творений мар Исаака[12]. Кьяла приводит несколько аргументов в пользу этой аттрибуции.

Таким образом, русскому читателю остается недоступной бóльшая часть новонайденных текстов св. Исаака из «Второй» и «Третьей части». Русский перевод «Первой части» отражает интерполированную западносирийскую редакцию и не может считаться надёжным источником для научного изучения наследия преподобного.

Приступающий к подобному изучению должен быть готов к встрече с комплексами богословских идей, которые не были представлены или развиты в Византии или на латинском Западе. Как известно, Церковь Востока не приняла решений ни III, ни IV Вселенских соборов (431 и 451 гг.) и, начиная со второй половины V в., сознательно пошла путями, отличными от греческой и латинской ортодоксии. К концу VII в. – времени жизни Исаака Сирина – православных греков и сирийцев-несториан разделяло более двухсот лет самостоятельного и независимого богословского развития.

Ниже мы попытаемся проиллюстрировать это положение на примере неопубликованного текста из 4-ой сотницы «Вто-

Orient Chrétien 46 (2004), p. 292. Как и в предыдущем случае, речь идёт о рукописи восточносирийского происхождения, датируемой 1900 г.

10 Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici, Terza collezione* / Introduzione, traduzione e note a cura di S. Chialà, monaco di Bose. Bose, 2004.

11 Isacco di Ninive, *Terza Collezione* / ed. S. Chialà. (CSCO 637–638, Scriptores Syri 246–247). Lovanii, 2011.

12 Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, p. 71–72.

рой части»[13]. Поскольку мысль св. Исаака выражена достаточно сложно, вслед за переводом слова II 3,4,89 мы предлагаем схему его композиции и краткое резюме высказанных в нём положений, в котором мы обратим внимание на те или иные трудности в понимании указанного текста. После этого очерченные проблемы должны будут получить определённое разрешение при помощи богословско-исторического комментария отмеченных трудностей.

## 2. *Перевод Centuria* 4,89[14]

1. Посредством чего открывалось бы нам долготерпение Бога, если бы не было болезни и слабости <человеческой> природы? 2. И как познавали бы <люди> мощную силу Создателя, если бы не было изменения <их> природы, и <если бы> великая сила, <содержащаяся> в основополагающих элементах (<στοιχεῖα), не была бы приведена в движение против непослушных для <их> наказания? 3. <И> если бы видимый образ, который <мы> ясно зрим в Нем (т.е. во Христе) не был бы <Им> воспринят от нас, как была бы установлена причина пришествия Господа и многих <деяний>, которые Он явил в <бывшей> в нем (т.е. в пришествии) икономии для демонстрации Своего величия и откровения Своей любви, и как было бы для нас возможно <тогда> наслаждаться любовью в Небесном Царстве, между тем как Тот, Кто дал его нам, оста-

---

13 При цитировании римская цифра указывает на номер той или иной «части», первая арабская цифра – на номер соответствующего текста внутри этой части, а вторая арабская цифра – на параграф внутри текста. Когда речь идёт о сотницах о совершенном познании (II 3), вторая арабская цифра относится к номеру сотницы, а третья – к номеру главы внутри сотницы. Так, текст, о котором мы будем говорить ниже, обозначается как II 3,4,89. Тексты «Первой части» цитируются по изданию: Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Paris, 1909; тексты II 4–41 – по указанному изданию С. Брока, тексты II 1–4 – по оксфордской рукописи *syr. e. 7*; тексты «Третьей части» – по тегеранской рукописи из собрания *Issayi n. 6*.

14 В угловых скобках <> приводятся добавления по смыслу, в круглых скобках () – поясняющие добавления, греческие слова со знаком < указывают на греческие заимствования в сирийском тексте.

вался бы для нас невидимым? 4. И всё то, что <относится к> будущему, было бы выдумкой без слабых вещей этого мира.

5. Также и невидимые природы не знали бы, что их тварная <сущность имеет> устойчивость в славе <только> благодаря мановению Создателя, если бы слабость склонности <ко греху> не вывела бы некоторых из них из-под <действия> того провидения, которым держится всё. 6. Из-за этой <слабости> произошло пренебрежение, от них было отнято поддерживающее провидение, и они стали подобны некоему драгоценному камню, который соскользнул в глубину.

7. Однако Бог, премудрый во всём <и> Господин вселенной, прекрасно устроил (<τάξις) этот мир в <его> слабости. 8. И Он восхотел сотворить его <именно> таким, как он течёт теперь, а не желая (?)[15] <создать> нечто другое: будь то безгрешность или отсутствие соблазнов или невосприимчивость к изменению и слабости. 9. <И> этот мир не перешёл помимо Его воли в нечто другое, тогда как <Бог> желал бы, чтобы он тёк иначе.

10. Писание устанавливает <и> выдвигает другие причины <теперешнего состояния мира>: иногда Сатану, иногда наше непослушание первой заповеди, иногда разные иные <доводы>, при этом истинная причина всего этого скрыта, и для Него она существует по-другому. 11. <Так же> как, <например, слова Писания о> том, что, если бы Адам не согрешил, тогда смерть не вошла бы в природу <человека>[16]. 12. Между тем очевидно <само по себе>, и также устройство <человека> свидетельствует о том, что он был сотворён для этого (т.е. для смерти) ещё прежде, чем согрешит. 13. И <также> как эти <слова>: «Раскаялся Господь, что создал Адама на земле, и <сделался Он> печален в сердце Своём»[17], как будто Он только что столкнулся с <этим> обстоятельством, а не видел <его> от

---

15 Как минимум, одно слово в рукописи испорчено.

16 Ср., к примеру, Рим 5, 12: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нём все согрешили».

17 Быт 6, 6.

начала творения, и всё строение мира не было записано в разуме Создателя <именно> так. 14. И <также> как эти <слова>: «Вопль Содома взошёл ко Мне, сойду, посмотрю, так ли это»[18], как будто Он <не знал и> был вынужден узнавать. 15. ...[19] вместе с другими <причинами?>, когда <Писание> имеет в виду иную цель Божественной икономии, оно устанавливает <и> выдвигает перед теми другие причины для пользы начинающих и несовершенства тех, кто всё ещё нуждается в научении.

16. Посвящённым же в истину, тем, кто принадлежал к последующему другому поколению, которое было более совершенным, чем те, что были прежде него, Он дал <способность> понимать Писание <а также> порядок (<τάξις) и причину Божественной икономии, которая осуществилась по отношению к бывшим в начале, как, например, блаженному Павлу и остатку его учеников, бывшим после него, которые посредством <Святого> Духа получили понимание и объяснение <Писания>.

17. <Именно> таким образом тайна веде́ния этого мира <Богом> сделалась понятной и мне, ибо в нём (т.е. в мире) сокрыт некий смысл. 18. И в соответствии со временем, <конкретными> личностями (<πρόσωπον) и развитием мира Бог отчасти открывал понимание некоторых его <тайн> людям, сокрытым от всех.

### 3. *Композиция Centuria 4,89*

Композицию переведённого текста можно представить в виде следующей схемы:

**I Слабость и изменчивость тварного мира необходима для познания Творца (стихи 1–9).**

1–2 *Тезис*:

Слабость человеческой природы и её подверженность болезням являются условиями богопознания.

---

[18] Быт 18, 20–21.

[19] Текст испорчен, несколько слов, по-видимому, выпало.

3 Зримый образ Христа необходим для познания Божественной икономии Нового Завета и полноты любви в Небесном Царствии.

4 *Предварительное заключение*:

Без видимого мира будущий мир несостоятелен.

5–6 *Развитие тезиса*:

Слабость тварной природы ангелов позволила им осознать свою зависимость от Бога.

7–9 *Заключение к ст. 1–6*:

Бог сотворил вселенную слабой, её теперешнее состояние полностью соответствует Его воле.

**II Священное Писание и различные уровни понимания тайн мироздания (стихи 10–18).**

II а) *Буквальный смысл слов Священного Писания о причинах падшести мира и человека неадекватен.*

10 Буквальный смысл Священного Писания противоречит тезису ст. 7–9.

11–14 *Примеры неадекватности буквального смысла Священного Писания:*

Рим 5, 12; Быт 6, 6; 18, 20–21.

15 *Объяснение противоречия, отмеченного в ст. 10*:

Буквальный смысл Священного Писания предназначен для несовершенных в познании.

II б) *Познание скрытого смысла Священного Писания и тайны мироздания Бог даёт только посвящённым.*

16 Посвящённым Бог дал способность познать смысл Священного Писания и икономии Ветхого Завета.

17 Бог дал познать тайну мироздания также и автору.

18 Общие условия подобных откровений.

4. *Логика развития мысли в Centuria 4,89*

Основной тезис автора сводится к тому, что Бог намеренно сотворил человека (ст. 1–2) и ангелов (ст. 5) слабыми, дабы они через осознание этой слабости и своей зависимости от Бога пришли к пониманию божественного величия. В ст. 7–9 Исаак

расширяет этот тезис на всю тварную вселенную, которую он также называет слабой (ст. 7). Стих 8 утверждает, что современное состояние мира с его грехами, соблазнами, изменчивостью и слабостями полностью соответствует Божественному плану творения. Хотя понятия «слабость» и «изменчивость» названы по отдельности, они, в сущности, выражают одну и ту же мысль: тварь, в отличии от Творца, преходяща, тленна и не имеет в себе онтологической устойчивости без постоянной поддержки Бога.

Поскольку многие из этих положений так или иначе противоречат Священному Писанию (ср. ст. 10), Исаак переходит во второй части *Centuria* 4,89 к обоснованию своих взглядов применительно к Библии.

Смысл приводимых им в ст. 11–14 библейских примеров заключается в том, что все три текста, к которым Исаак отсылает своих читателей, с его точки зрения, не могут быть поняты в буквальном смысле. Точно так же, подразумевает Исаак, Священное Писание нельзя понимать буквально, когда оно «устанавливает <и> выдвигает другие причины <теперешнего состояния мира>: иногда Сатану, иногда наше непослушание первой заповеди, иногда разные иные <доводы>» (ст. 10).

При этом Исаак не упраздняет буквальный смысл соответствующих мест Библии совершенно. В дошедшем неполностью ст. 15 он утверждает, что в подобных случаях дословное содержание ориентировано на начинающих христиан.

Этот напоминающий александрийскую аллегорезу экзегетический подход[20] не вызывает сомнений в ст. 13 и 14, где в качестве примера приводятся явные антропоморфизмы из Быт 6, 6 и 18, 20–21. По-другому дело обстоит со ст. 11–12. Здесь Исаак ставит под вопрос прямое значение слов, вос-

---

[20] В отличие от александрийских толкователей, которые полагали, что аллегорический смысл качественно превосходит буквальный, Исаак Сирин убеждён в их равноправии. Так, в слове *Centuria* 4,90, непосредственно примыкающем к *Centuria* 4,89, Исаак подчёркивает, что его собственное истолкование «скрытого» смысла Писаний не упраздняет их непосредственный смысл: одинаково «истинно и то, и другое», см.: II 3,4,90 ($107^{v}$, *syr. e. 7*).

ходящих к Рим 5, 12 – библейскому стиху, который именно в своём буквальном смысле лежит в основе всей христианской амартологии и сотериологии. Более того, как мы увидим ниже, именно ст. 11–12 и отрицание мысли апостола Павла о том, что грех Адама имел следствием смерть всех его потомков, напрямую связаны с основныт тезисом Исаака о слабости человеческой природы как части творческого замысла Бога о человеке.

Трудно сомневаться в том, что автор хорошо осознавал все те противоречия с буквой и смыслом Послания к римлянам, которые влёкло за собой его истолкование. Именно поэтому конец *Centuria* 4,89 (ст. 16–18) посвящён обоснованию самой возможности мыслить в подобном роде. Исаак сначала подчёркивает, что точно так же, как его нынешние читатели могут не понимать его слова, ветхозаветные иудеи не понимали истинный смысл своих священных книг. Правильное понимание Святой Дух даровал апостолу Павлу и его ученикам (ст. 16). По подобию апостола, Бог открыл «таину веде́ния этого мира» и самому Исааку. Кроме этого, что, по всей видимости, подразумевается, Исаак должен был получить и способность истолкования Писаний, в том числе, того же Павла (ст. 17)[21]. Заключительный 18-й стих подчёркивает, что такая практика представляет собой не исключение, а правило, согласно которому Бог открывает тайны Писания и мира Своим праведникам-анахоретам[22].

### 5. *Некоторые особенности космологии и амартологии Centuria 4,89*

Если попытаться выделить сформулированные в *Centuria* 4,89 элементы учения св. Исаака, которые представляются необычными в сравнении с библейской традицией и её интерпретацией на православном, главным образом, грекоязычном Востоке, то можно обратить внимание на три комплекса идей:

---

[21] Можно предположить, что упоминание апостола в ст. 16 неслучайно и отсылает к переосмыслению его слов в ст. 11.

[22] Здесь важно вспомнить, что Исаак был анахоретом и писал для отшельников, подобных ему самому.

1) «Слабость» мироздания (ст. 7);

2) Намеренное сотворение мира таким, что в нём существует грех (ст. 8);

3) Сотворение Адама смертным (ст. 11–12).

Остановимся на них немного подробнее.

### 5.1. *«Слабость» мироздания*

Опираясь на Быт 1, 31[23], святоотеческая космология признаёт мир совершенным и прекрасным. Эта мысль ёмко и, можно сказать, программно сформулирована Немесием Эмесским (IV в.):

> Нужно ли говорить о делах творения, его соразмерности, гармонии, состоянии, порядке и пользе, какую каждая часть приносит целому? Нужно ли доказывать, что оно [творение] не может быть в лучшем состоянии, чем в каком находится теперь, что оно не допускает никакой прибавки, и что от существующего ничего не может быть отнято, – но всё премудро и промыслительно сотворено совершенным и прекрасным[24]?

Отметим, что одним из важных терминов этого дискурса является греческое слово τάξις, порядок. Выразительные цитаты с этим понятием мы находим в труде Ф. С. Владимирского о Немесии Эмесском: «Комментируя Orat. 32 Григория Богослова, где св. отец особенно много распространяется о гармонии и стройном *порядке*, которые царят во всей природе, Илья Критский и от себя замечает, что “Вселенная (τὸ πᾶν) существует и составлена в порядке (τάξει)” и что “самый мир есть и назы-

23 «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма».

24 *De natura hominis* 42; русский перевод цитируется по: Немезий (sic) Эмесский, *О природе человека* / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского; сост., послесл., общ. ред. М. Л. Хорькова. М., 2011, с. 137. Помимо библейских корней у некоторых христианских авторов подобная космология питается и из античных источников; на первом месте здесь следует назвать диалог «Тимей» Платона и учение Посейдония о гармонии отдельных частей вселенной, см., напр.: Василий Великий, *Шестоднев* II 2 и Григорий Нисский, *Об устроении человека* 1. Влияния Посейдония на св. Григория в названном отрывке анализируется в книге Gronau, K., *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Leipzig/Berlin, 1914, S. 141–146.

вается κόσμος" благодаря этому порядку <...> И все это естественно и понятно: "τάξει γὰρ καὶ συνέστη τὸ πᾶν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη". Настоящий κόσμος, состоящий из неба и земли и того, что посредствует между ними, неизменно сохраняет свой строй, почему и называется κόσμος; когда разрушается "вложенная в него *гармония*", он становится уже не κόσμος'ом, а ... ἀκοσμία и ἀταξία»[25].

Исаак Сирин примыкает к этой традиции, когда, говоря о сотворении мира, употребляет сирийский глагол *ṭakkes*, восходящий к греческому τάξις: «Бог, премудрый во всём <и> Господин вселенной, прекрасно устроил (<τάξις) этот мир» (ст. 7). Но как понимать добавленное Исааком «в <его> (т.е. мира) слабости»?

Выше мы уже отмечали, что «слабость» в ст. 7, скорее всего, включает в себя непостоянство и изменяемость тварного[26], о чём речь идёт в ст. 8. Сама по себе, эта мысль вполне тривиальна. Но зачем понадобилось вспоминать о тленности всего сущего именно тогда, когда традиция (по крайней мере, греческая, хорошо известная Исааку по сирийским переводам) велит славить Творца за красоту и порядок космоса?

Может быть, здесь подразумевается грехопадение? Действительно, нетрудно найти раннехристианские тексты, где подчеркивается разлад, внесённый в космос после падения Адама[27]. Приблизительно в V в. эта тема была красочно разви-

---

25 Владимирский, Ф. С., *Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия* (sic) *к патристической литературе и влияние его на последующих писателей* // Немезий Эмесский, *О природе человека*, с. 214–215, курсив автора. Схолии Ильи Критского (нач. XII в.) на Григория Богослова Владимирский цитирует по изданию: Migne, *Patrologia Graeca*, t. 36, col. 180 sq., col. 849C, 850C, 870C; греческая цитата (PG 36, col. 850A) гласит: «ибо вселенная была и составлена <воедино> и приведена из небытия в бытие в порядке (τάξει)».

26 В этом отношении Исаак говорит и об изменяемости нематериальных, но, тем не менее, тварных ангелов, ср. ст. 5–6.

27 В библейской традиции о разрушающем значении греха Адама для всего мироздания говорится в Рим 8, 20–22. Ср. также 3 Езд 7, 10–11: «И Он сказал мне: такова и доля Израиля. Для них Я сотворил век; но когда Адам нарушил Мои постановления, сотворенное было подвергнуто суду». Последние четыре слова читаются в латинском переводе 3-й книги Ездры

та в коптских добавлениях к гомилии св. Мелитона Сардского «О душе и теле»:

> Ибо всё чинит человеку насилие вследствие его преступления (<παράβασις): его окружают болезни, утраты, печаль, тоска и страдание. Холод, жара, огонь, дикие звери, птицы, пресмыкающиеся, время и старость, ветры и землетрясения, дождь и роса вредят (<βλάπτειν) человеку. Кроме того его топят реки, пожирают звери, и сжигает огонь[28].

Однако конфликт космоса и греха сконцентрирован на человеке как причине греха, Исаак же пишет о мироздании как таковом. Здесь мы ожидали бы развёрнутую похвалу царящему в творении порядку, а не замечание о его несовершенстве.

### 5.2. *Намеренное сотворение мира таким, что в нём существует грех*

Прямое и неприкрытое утверждение того, что Бог сознательно сотворил мир «<именно> таким, как он течёт теперь, а не желая <создать> нечто другое», т.е., в том числе, и со грехом (ст. 8), подкреплённое заверением того, что мир не сделался таким, как он есть, вопреки Божьей воле, но исключительно по Его желанию (ст. 9), приближается к приписыванию Богу сотворения греха и, насколько мне известно, не имеет параллелей в ранней христианской литературе.

### 5.3. *Сотворение Адама смертным*

Помимо Рим 5, 12, где смерть представляется как следствие грехопадения Адама, в Библии есть прямые утверждения того,

---

(оригинал 3 Езд не сохранился, Синодальный перевод этой книги выполнен по латинскому тексту Вульгаты) как *judicatum est quod factum est.* Синодальные переводчики перевели это место как «определено быть тому, что сделано». Этот перевод является ошибочным.

28 Wurst, G., *Die Homilie* De anima et corpore*, ein Werk des Meliton von Sardes?* Einleitung, synoptische Edition, Übersetzung, Kommentar. Bd. I Synoptische Edition. Übersetzung (Habilitationsschrift, maschinenschriftlich). Freiburg (Schweiz), 2000, p. 14–15, v. 232–242. См. также Макарий Египетский, Слово 2,3,9 (собрание типа I).

что смерть не была сотворена Богом: «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих; ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. <...> Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью дьявола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его»[29].

Однако в христианской литературе ранних веков мысль о сотворении Адама смертным имеет надёжно зафиксированный контекст, который имеет прямое отношение к *Centuria* 4,89,11–12. Обращение к этому контексту, как представляется, может приблизить нас к решению проблем, отмеченных в §§ 5.1.–5.3.

### 6. *Богословский контекст Centuria 4,89*

В своей недавней статье, посвящённой источникам антропологических взглядов Исаака Сирина, Нестор Каввадас обратил внимание на то, что *Centuria* 4,89,11–12 напрямую зависит от комментария Феодора Мопсуестийского на книгу Бытия[30]. Осуждённый на V Вселенском соборе 553 г. в Константинополе как отец несторианской ереси, Феодор был для Исаака – как, впрочем, и для всей Церкви Востока – «благословенным Толкователем»[31], непререкаемой богословской и, прежде всего, экзегетической величиной. Поэтому не вызывает удивления то, что Исаак повторяет тезис епископа Мопсуестии о сотворении Адама смертным[32].

---

29 Прем 1,14–15; 2,23–24.

30 Kavvadas, N., *Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources* // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique 4 (2008), p. 150. Н. Каввадас замечает, что II 4,89,12 («устройство <человека> свидетельствует о том, что он был сотворён для этого (т.е. для смерти) ещё прежде, чем согрешит») подразумевает наличие у человека половых органов, которые были созданы в предвидении смерти Адама и его потомков для продолжения человеческого рода. Эта мысль засвидетельствована в отрывках Комментария Феодора († 428) на книгу Бытия, см. *PG* 66, 641A.

31 *məpašqānā ṭūḇānā*, см., напр., I 9 (113, 5 Bedjan).

32 Феодор подробно высказался в пользу сотворения Адама смертным в уже упоминавшемся Комментарии на книгу Бытия, см. *PG* 66, 640–641. Ср.

Причина подобных воззрений Феодора напрямую связана с самым центром его богословской мысли – учением о двух катастазах. В самом сжатом изложении это учение сводится к следующему. Феодор последовательно различает два противоположных друг другу состояния мира – теперешнее и грядущее, которые он обозначает словом *катастаза* (греч. κατάστασις). Важнейшими характеристиками мира, как он существует сейчас, являются изменчивость, смерть и грех. Будущий эон, который Феодор описывает в отрицательных терминах, станет во всём противоположным нашему, в нём не будет места греху и смерти. Переход в будущее состояние мира совершится со всеобщим воскресением; смерть, таким образом, есть первый шаг на пути к этому переходу. Христос, воскреснув, перешёл в грядущую катастазу; её предвосхищением для верующих являются таинства[33].

Таким образом, Феодор модифицирует традиционную трёхчастную схему божественной икономии

> рай // грехопадение и нынешний эон // будущий эон (Царство Христа)

в двучастную:

> нынешний эон // будущий эон[34].

---

помимо этого отрывки из книги Феодора «Против защитников первородного греха», *PG* 66, 1006–1010. Н. Каввадас (Kavvadas, *Some Observations*, p. 150, n. 13) приводит литературу по данному вопросу и отмечает, что мысль Феодора о том, что Бог изначально сотворил Адама подверженным смерти, нашла широкое распространение в Церкви Востока (Ibid.). Подробнее о книге Феодора *Contra defensiores peccati originalis* см.: Kavvadas, N., *Theodore of Mopsuestia's* Against those who imagine that humans sin is by nature and not by decision-making // Casiday, A., Hwang, A. (eds), *The Augustinian Controversy*, Washington. (*Forthcoming*).

33 См.: Bruns, P., *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. (CSCO 549, Subsidia 89). Lovanii, 1995, S. 384–402 и Koch, G., *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*. (Münchener theologische Studien, 31). München, 1965, S. 66–75.

34 В настоящей работе нет возможности подробно рассмотреть причины произведённой Феодором трансформации. Отметим лишь, что Петер Брунс связывает её с характерным для Феодора (как, впрочем, и для всего антохийского богословия) ясным и нередуцированным разделением

Нетрудно заметить, что в схеме Феодора грехопадение Адама теряет значение события, открывающего собой особое новое состояние мира, в котором существует и властвует грех[35]. С другой стороны, нынешний эон Феодора, где творение неустойчиво и изменчиво, а человек смертен и предрасположен ко греху, имеет своим началом сотворение мира и человека. Их несовершенство становится, таким образом, частью божественного плана по введению человека в будущий эон. Как показал Нестор Каввадас, Исаак Сирин заимствует названные аспекты учения Феодора о двух катастазах[36], несколько видоизменяя и развивая их[37].

---

Божественной и тварной сферы, см.: Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, S. 384.

35 В духе традиционного учения, Феодор мог утверждать и то, что Адам сделался смертным вследствие своего греха; см. об этом: Devreesse, R., *Essais sur Théodore de Mopsueste*. (Studi e testi 141). Città del Vaticano, 1948, p. 98–99 и прим. 9 на стр. 98. Подобная непоследовательность наблюдается и в том, как Феодор учил о продолжительности адских мучений. Исаак Сирин цитирует фрагмент, в котором Феодор ясно высказывается в пользу того, что геена не бесконечна во времени; см.: II 39,8. С другой стороны, П. Брунс приводит несколько мест, в которых мнение Феодора о длительности мук грешников в аду вполне совпадает с общепринятым; см.: Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, S. 399.

36 Отметим, что известное учение Исаака о конечности мук ада (см.: II 39) напрямую связано как с Феодором Мопсуестийским, так и с его учением о двух эонах. Что касается мнения самого Феодора в пользу того, что геенна не вечна, то Исаак ссылается на него, приводя достаточно длинную цитату, в II 39,8. С другой стороны, ослабление значения Адамова греха в концепции двух эонов ставит под вопрос справедливость вечных мук. Если Бог намеренно сотворил человека смертным и склонным ко греху, который был Им сознательно запланирован, вечное наказание за последствия грехопадения Адама теряет всякий смысл.

37 Kavvadas, N., *Pneumatologie und Soteriologie in der ostsyrischen Mystik: Isaak von Ninive und Johannes von Dalyatha*. (Dissertation an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen). Tübingen, 2010, S. 72–77. Учение о двух катастазах не сформулировано у Исаака непосредственно, хотя и подразумевается достаточно часто, ср., напр., I 61 (436 Bedjan), I 73 (503 Bedjan). Как представляется, именно вследствии восприятия этого учения в богословии св. Исаака грехопадение Адама не играет практически никакой роли; насколько мне известно, Исаак вспоминает о нём лишь однажды; см.: III 7,35 (46,2, *Issayi 6*). Ср. также некоторые идеи Феодора Мопсуестийского в творениях Исаака: о сотворении Адама

Таким образом, относительно отмеченных выше проблем 2[38] и 3[39] в *Centuria* 4,89 можно сказать, что соответствующие идеи были заимствованы Исааком из произведений Феодора Мопсуестийского. Сотворение Адама смертным и расположеным ко греху входило в план Бога по введению человека в будущий эон[40]. Роль нынешнего эона заключается в воспитании человека и подготовке его к вечной жизни будущего века[41]. То, что «слабость» человека имеет воспитательное значение, говорится и в *Centuria* 4,89, 1–2.

Несколько сложнее дело обстоит с проблемой 1, т.е. тезисом о «слабости» прекрасно устроенного мира (ст. 7). Феодор достаточно часто говорит о слабости человеческой природы[42], и эта тема становится одной из ведущих в аскетическом учении Исаака Сирина[43]. Насколько можно судить по научной

---

смертным: «Мы сделались смертными не потому, что согрешили, но соединились со грехом, потому что были смертны» (II 3,3,2, *syr. e. 7*, fol. 59v); Бог изгоняет Адама и Еву из рая не из-за нарушения заповеди, а в соответствии со Своим планом: «Поэтому мы не говорим, что Он выдворил их (т.е. Адама и Еву) <из рая> из-за преступления заповеди, ибо, <даже> если бы они не преступили заповедь, им не было бы позволено <оставаться> в раю вечно» (II 39,4; (154,9–11, Brock)); Бог как Творец смерти: «Смерть же есть дело премудрости Создателя» (I 26 (189,8 Bedjan)).

38 Намеренное сотворение мира таким, что в нём существует грех (ст. 8).

39 Сотворение Адама смертным (ст. 11–12).

40 Отметим, что о сотворении смерти Богом говорится в Коране (67:2); помимо этого Коран, подобно Феодору Мопсуестийскому и Исааку Сирину, не придаёт большого значения греху Адама. Согласно суре 7:23, Адам попросил у Аллаха прощения за свой грех, в суре 20:122 говорится о том, что Бог простил Адама (ср. также суру 2:37). Никаких последствий для дальнейшей судьбы человечества грехопадение Адама не имело. Причина подобных воззрений Мухаммада требует особого обсуждения; отметим лишь, что один из побудительных мотивов, быть может, был связан с тем, что Мухаммад не мог допустить, что смерть и грех возникли против воли Бога и имели влияние на творение вопреки Его первоначальному плану. Сходные мотивировки мы встречаем также у Феодора и Исаака; ср.: *PG* 66, 1007–1009 (Феодор о том, что Бог наказал Адама не по причине гнева за преслушание, а имея в виду пользу человека) и *Centuria* 4,89, 7–9.

41 См. об этом: Kavvadas, *Pneumatologie und Soteriologie*, S. 75–76.

42 См. об этом: Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, S. 162, 387.

43 См., напр.: I 61 (428,7 Bedjan), II 10,28 (38,22–26, Brock); III 7,26 (44,2–

литературе, термин «слабость» в отношении к мирозданию для Феодора Мопсуестийского характерным не был. Поэтому можно предположить, что св. Исаак развил эту находящуюся в общем русле идей Феодора о двух катастазах мысль самостоятельно[44].

7. *Некоторые итоги*

В начале этой статьи[45] мы упомянули о том, что исследование наследия Исаака Сирина в России, по сути дела, ещё не началось, да и не могло начаться по причине недоступности бóльшей части его неинтерполированных творений, будь то в сирийском подлиннике или в надёжных переводах[46]. При этом перед православным миром стоит весьма далёкая от своего удовлетворительного разрешения проблема: как член церкви, которая ни во времена св. Исаака, ни в нынешние времена не рассматривалась в православии как принадлежащая к нему, мог стать святым, признаваемым всем православным миром?[47]

Одним из первых шагов на пути решения этой проблемы должно стать до сих пор отсутствующее непредвзятое исследование христологии св. Исаака на материале всех его дошедших в восточносирийских рукописях творений. В настоящей статье мы сделали попытку продемонстрировать то, что мысль Исаака Сирина порой развивалась на путях во многом несходных с традиционной греко-православной точкой зрений. Заинтересованным учёным предстоит на материале всего кор-

45,1, *Issayi 6*). Гораздо реже Исаак говорит о силе природы человека, которая выражается в его воле, об этом см., напр., I 57 (403 Bedjan).

44 В I 51 (376, 1–2, Bedjan) Исаак называет существующий мир «несовершенным» (*lā ġəmīrā*).

45 См.: § 1. Введение.

46 Исключением является книга иеромонаха (ныне митрополита) Илариона (Алфеева), *Мир Исаака Сирина*, М., 1998 (изд. 3-е, испр. и доп., СПб., 2008).

47 См. об этом: Klein, W., *Die Heiligkeit des Syrers von Ninive (7. Jh.) in der neuzeitlichen orthodoxen Überlieferung* // M. Tamcke (Hrsg.), Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, 33). Münster, 2004, S. 91–104.

пуса св. Исаака определить, что из его идей сможет обогатить традицию, в которую он был посмертно включен вопреки всей исторической очевидности.

Возможно, одной из таких идей могла бы стать мысль, вынесенная в заглавие этой статьи. Пафосом XIX века было безудержное покорение и использование Земли и её ресурсов, мир воспринимался как достойный соперник человека. Прошло около ста лет, и для нас стало очевидным, что мир нуждается не в освоении, а в защите. Он прекрасен и слаб, невыразимо красив и хрупок, и человеческий грех без большого труда превращает в безобразный хаос мир, о котором говорит святой Исаак, мир, прекрасный в своей слабости.



Григорий Кессель

# Шемʿо̄н д-Ṭайбӯт̱ē
# и его письменное наследие

Шемʿо̄н д-Ṭайбӯт̱ē принадлежит к числу тех сирийских авторов, письменное наследие которых стало доступным благодаря исследовательской деятельности современных ученых. Такое положение дел объясняется тем существенным обстоятельством, что ни одно из сочинений Шемʿо̄на не было доступно в европейских библиотеках до второй четверти XX столетия. Поэтому неудивительно, что авторы основных обзоров сирийской литературы (И. С. Ассемани, У. Райт, Р. Дюваль, Ж.-Б. Шабо, А. Баумштарк, И. Ортис де Урбина) не приводят сведений ни об одном существующем тексте Шемʿо̄на и лишь ограничиваются пересказом кратких сведений о его жизни и творчестве, приводимых Григорием бар ʿЭвро̄йо̄ и ʿАвд̄ӣшо̄ʿ бар Брӣх̱а̄.

История изучения наследия Шемʿо̄на начинается в 1934 г., когда Альфонс Мингана издал факсимиле довольно пространного текста, озаглавленный издателем «Медико-мистический трактат». Издание было сопровождено английским переводом[1].

Сирийский текст этого трактата был обнаружен А. Минганой в восточносирийской рукописи, которая была скопирована по его заказу в Алḳоше в 1932 г. с древнего кодекса, датированного 1289 г.[2] Данная рукопись представляет собой обшир-

1 Mingana, A., *Early Christian Mystics.* (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni, VII). Cambridge, 1934, p. 10–69 (англ. пер.), 281–320 (сир. текст).

2 *Baghdad, Chaldean monastery syr. 680* (*olim Notre Dame des Semences/Vosté 237*). Эта рукопись была детально описана: Vosté, J.-M., *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e^ et VIII^e^ siècle* // Angelicum 6 (1929), p. 143–206.

ную антологию разнообразных (как собственно сирийских, так и переведенных с греческого) аскетических и мистических текстов, для многих из которых данная рукопись до настоящего времени является единственным известным списком. А. Мингана издал только часть текстов из данной антологии, отдав предпочтение тем из них, которые представлялись ему наиболее значимыми. В этой связи заслуживает внимания тот факт, что текст Шемʿōна был сознательно (и в нарушение общей последовательности текстов в рукописи) помещен издателем в начало тома. Тем самым А. Мингана, очевидно, хотел подчеркнуть особое значение издаваемого текста. По его утверждению, «Он [Шемʿōн] был, насколько нам известно, единственным автором-мистиком, который был обучен в школе старых учителей медицинской науки, Гиппократа и Галена, и приобрел знания исцеления тела и души»[3].

Последующие десятилетия после издания Минганы принесли с собой открытие еще ряда текстов, наиболее важным из которых, безусловно, является «Книга благодати». Появились также статьи, освещающие различные стороны творчества Шемʿōна, а также переводы[4].

Хотя сегодня ни один обзор сирийской монашеской письменности не обходится без упоминания Шемʿōна[5], нельзя сказать, что изучение наследия этого сирийского автора находится на должном уровне. Так, практически ни одно из сочинений Шемʿōна не издано критически, а наиболее важное произведение – «Книга благодати» – не издано вовсе. Отсутствуют работы, в которых рассматривалась бы медицинская составляющая

3 Mingana, *Early Christian Mystics*, p. 2.

4 Полную библиографию по Шемʿōну см. в: Kessel, G., Pinggéra, K., *Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature.* (Eastern Christian Studies, 11). Leuven, p. 195–204.

5 См., напр., Beulay, R., *La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne, [1987], p. 202–206; Bettiolo, P., *Letteratura siriaca* // A. di Berardino (ed.), *Patrologia*. Vol. 5: Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). Genova, 2000, p. 486–487, Colless, B. E., *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism.* (Cistercian Studies, 216). Kalamazoo (Mich.), 2008, p. 86–88.

его творчества, а также обобщающие исследования, которые охватывали ли бы весь корпус этого сирийского автора.

В настоящей статье мне хотелось бы предложить обзор письменного наследия Шемʿо̄на, опираясь как на имеющиеся исследования, так и на собственную работу, посвященную корпусу его творений[6].

## Биография[7]

Как уже было упомянуто, наиболее ценные свидетельства, касающиеся жизни и творчества Шемʿо̄на д-Ṭайбӯт̄е̄ находятся в сочинениях двух сирийских авторов XIII–XIV вв., западносирийского мафриана Григория бар ʿЭвро̄йо̄ († 1286)[8] и восточносирийского митрополита Нисивина ʿАвдӣшо̄ʿ бар Брӣх̮а̄ († 1318)[9]. Помимо этого, отрывочные сведения могут быть почерпнуты из «Книги целомудрия» Ӣшо̄ʿднах̮а, митрополита Баṣры[10], а также из заглавий некоторых текстов самого Шемʿо̄на.

Суммируя, можно сказать, что Шемʿо̄н был монахом монастыря Раббан Шабӯр[11], располагавшегося около города Шӯштар, в провинции Бе̄т̄ Х̮ӯза̄йе̄ (Х̮ӯзиста̄н). Он жил во вто-

6 Данная статья является изложением некоторых результатов моего исследования корпуса сочинений Шемʿо̄на.

7 От Шемʿо̄на д-Ṭайбӯт̄е̄ следует отличать другого сирийского автора с тем же именем, который жил несколько столетий позднее и написал медицинский трактат (принципиально иного рода, чем «Книга врачевания»; о ней см. ниже), на который ссылаются сирийские (Бар Бахлӯл) и мусульманские авторы (ар-Ра̄зӣ, ал-Байṭа̄р).

8 Abbeloos, J. B., Lamy, Th. J., *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*. Vol. III. Lovanii, 1877, col. 139 (сир. текст), col. 140 (пер.); Bedjan, P., *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*. Paris, 1890, p. 57 (сир. текст), Budge, E. A. W., *The Chronology of Gregory abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus being the First Part of his Political History of the World*. Vol. I. Oxford, 1932, p. 56–57 (пер.).

9 Assemanus, J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino Vaticana*. Vol. III:1 De scriptoribus Syris Nestorianis. Roma, 1725, p. 181.

10 Chabot, J.-B., *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah* // Mélanges d'archéologie et d'histoire 16 (1896), p. 16 (пер.), 18 (сир. текст).

11 О монастыре см.: Jullien, F., *Rabban-Šāpūr. Un monastère au rayonnement*

рой половине VII в. и написал ряд текстов аскетического содержания. Имя Шемʿōна – *д-Ṭайбӯṯē* —связано с названием его наиболее важного сочинения (*Кṯāвā д-ṭайбӯṯā*, «Книга благодати») и буквально может быть передано как Шемʿōн, «[автор Книги] благодати». Шемʿōн имел также прозвище Лука, скорее всего, по причине его глубокого увлечения медициной. Монастырь Раббан Шабӯр, в котором был насельником Шемʿōн, известен также как место временного пребывания двух других известных сирийских аскетических авторов, Исаака Ниневийского (Сирина) и Дāдӣшōʿ Ḳаṭрāйā[12]. Хотя и нельзя исключать вероятность прямого знакомства между этими тремя подвижниками, на сегодняшний день у нас нет данных, которые позволили бы удостовериться в этом.

Этими краткими сведениями ограничиваются имеющиеся данные о биографии Шемʿōна. К сожалению, они не дают ответа на важные вопросы, касающееся его образования (учился ли он в одной из многочисленных школ, разбросанных по всем епархиям Церкви Востока), происхождения его медицинских познаний (посещал ли он специализированную медицинскую школу, какая была, например, в Гундишапуре[13]), возможного занятия медицинской практикой (владел ли он практическими навыками или же только теоретическими), характера монашеской жизни (жил ли он постоянно в монастыре или был также отшельником), степень знакомства с Исааком Ниневийским (был ли он знаком лично с Исааком Ниневийским либо с его сочинениями). Некоторые из этих вопросов, на-

---

*exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē* // Orientalia Christiana Periodica 72 (2007), p. 333–348.

12 О нем см.: Кессель, Г. М, *Дадишо Катарский* // Православная Энциклопедия XIII (2006), с. 640–641.

13 Эберман, В., *Медицинская школа в Джундишапуре* // Записки Коллегии Востоковедов 1 (1925), с. 47–72; Reinink, G. J., *Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Changes in the Nestorian School Tradition* // A. A. MacDonald, M. W. Twomey & G. J. Reinink (eds.), *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*. (Groningen Studies in Cultural Change, 5). Leuven/Paris/Dudley (MA), 2003, p. 163–174.

деемся, будут прояснены, когда весь корпус текстов Шем῾ōна станет доступен.

### Корпус[14]

῾Авдӣшō῾ бар Брӣḫā в своем «Каталоге церковных книг» сообщает, что перу Шем῾ōна принадлежат три сочинения: «о монашеском образе жизни, о врачевании и толкование таинств келии»[15]. Учеными была ранее предложена правильная идентификация первого и последнего из трех упомянутых текстов: «о монашеском образе жизни» соответствует «Книге благодати», а «толкование таинств келии» – «Мēмре на освящение келии». Я начну обзор сочинений Шем῾ōна с ранее известных текстов, а затем предложу идентификацию книги «о врачевании».

### Книга благодати

«Книга благодати» была неизвестна в Европе вплоть до 1972 г., когда выдающийся сиролог Артур Выбус издал небольшую заметку *Eine neue Schrift von Isḥāq von Ninive*, посвященную данному тексту[16]. В ней Выбус кратко представил текст и перечислил все известные ему рукописи. Как ясно видно из названия статьи, А. Выбус, следуя за указанием рукописной традиции, считал автором текста Исаака Ниневийского. Действительно, на сегодняшний день нам известно десять полных списков «Книги благодати»[17], все они имеют западносирийское проис-

---

14 В последующем обзоре я рассматриваю только сохранившиеся подлинные произведения Шем῾ōна. Помимо них известен один утерянный текст (житие Мāр Ганӣ), а также несколько произведений очень близких подлинным текстам Шем῾ōна, авторство которых, однако, невозможно установить достоверно.

15 Assemanus, *Bibliotheca orientalis Clementino Vaticana*. Vol. III:1, p. 181.

16 Vööbus, A., *Eine neue Schrift von Isḥāq von Ninive* // Ostkirchliche Studien 21 (1972), S. 309–312.

17 *Mardin Orth. 196* (1294/5 г.), *Mardin Orth. 195* (1469 г.), *Mardin Orth. 420* (1471/2 г.), *Mar Mattai 27* (1484/5 г.), *Vat. syr. 562* (1487 г.), Šarfeh Raḥmani 103 (1897 г.), *Berlin, or. quart. 1159* (1898 г.), *Harvard Semitic Museum 4058*

хождение, и во всех текст «Книги благодати» приписывается Исааку Ниневийскому, а Шемʿōн не упоминается вовсе.

Позиция Выбуса по вопросу об атрибуции «Книги благодати» была поддержана Габриелем Бунге[18], изучавшим данное произведение в контексте подлинных сочинений Исаака Ниневийского. В частности, Бунге усматривал особенную близость «Книги благодати» с четырьмя сотницами «Глав о знании» Исаака[19].

Пожалуй, этими двумя учеными ограничивается общество тех исследователей, которые считают атрибуцию Исааку Ниневийскому аутентичной, поскольку впоследствии к такой позиции уже практически никто не возвращался.

Ревизия данного вопроса была предпринята Даной Миллером[20], который, будучи знатоком первого тома Исаака, решительно выступил против принадлежности «Книги благодати» Исааку Ниневийскому.

Однако наиболее весомые аргументы в пользу атрибуции «Книги благодати» Шемʿōну были приведены итальянским исследователем Паоло Беттиоло[21]. Самым убедительным из них представляется обнаружение фрагментов из «Книги благодати» в двух древних рукописях с атрибуцией содержащихся в них текстов Шемʿōну. Позиция Паоло Беттиоло не встретила

---

(1901 г., утеряна), *Šarfeh Raḥmani 310* (1904–1906 гг.), *Mingana Syr. 151* (1906 г.).

18 Bunge, G., *Mar Isaak von Nineveh und sein 'Buch der Gnade'* // Ostkirchliche Studien 34 (1985), S. 3–22.

19 Остаются неизданными; входят в состав второго «тома» творений Исаака Ниневийского. См. русский перевод выборочных глав в: Иларион (Алфеев), иером., *Преподобный Исаак Сирин. О знании (Избранные главы)* / Пер. с сир. // Церковь и время 13 (2000), с. 315–324. Существует итальянский (Bettiolo, P., *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*. Magnano, $1990^2$, p. 51–194) и французский (Louf, A., *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles II. 41 discours récemment découverts.* (Spiritualité orientale, 81). Bégrolles-en-Mauges, 2003, p. 93–286) переводы «Глав о знании».

20 [Miller, D.,] *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston (Mass.), 1984, p. lxxxi–lxxxv.

21 Bettiolo, P., *Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria* // Parole de l'Orient 15 (1988/9), p. 107–125.

никакой обоснованной критики и на сегодняшний день считается общепринятой.

«Книга благодати» состоит из семи сотниц и являет собой пример популярного в сирийской монашеской письменности жанра, который восходит к «Гностическим главам» Евагрия Понтийского и представлен целым рядом памятников, среди которых можно упомянуть «Главы о знании» Исаака Ниневийского, Иоанна Дальятского и Иосифа Ḥаззā̄йи (все три остаются неизданными). В книге на основе, прежде всего, сочинений Евагрия Понтийского, Марка Отшельника и Пс.-Дионисия Ареопагита, развивается оригинальное мистическое учение о достижении духовного совершенства с особым акцентом на значении божественной благодати в жизни монаха.

### Мēмрā [гомилия] на освящение келии

Текст гомилии находится в протографе той же рукописи[22], копия которой была использована А. Минганой для издания упоминавшегося выше текста Шемʿōна. Несмотря на высокую оценку изданного произведения, Мингана решил не публиковать второй текст Шемʿōна, присутствовавший в той же рукописи, что, по-видимому, объясняется его более традиционным, по сравнению с «Медико-мистическим трактатом», содержанием.

Текст остается неизданным, хотя существуют два итальянских[23] и один французский[24] перевод.

Гомилия представляет собой увещевание монаху, собира-

[22] *Baghdad, Chaldean monastery Syr. 680* (*olim Notre Dame des Semences/Vosté 237*). Существует три поздние копии этой древней рукописи: *Baghdad, Chaldean monastery Syr. 681* (*olim Notre-Dame des Semences/Vosté 238*; 1909 г.), *Vat. syr. 593* (1928 г.), *Mingana Syr. 601* (1932 г.). Фрагменты гомилии были найдены в двух рукописях: *Mardin Orth. 420* (1471/2 г.), *Mingana Syr. 86* (XV в.).

[23] Bettiolo, P., *Simone di Taibuteh. Violenza e grazia. La coltura del cuore.* (Collana di testi patristici, 102). Rome, 1992, p. 134–169; Chialà, S., *Simone di Taibuteh. Abitare la solitudine. Discorso per la consacrazione della cella.* (Testi dei Padri della Chiesa, 72). Magnano, 2004.

[24] Louf, A., *Syméon de Taibuteh. Discours sur la cellule* // Collectanea Cisterciensia 64 (2002), p. 34–55.

ющемуся оставить монастырь и удалиться в отшельничество. Используя богатую предшествующую традицию, сформированную сочинениями аввы Исаии и Макария Египетского, Шемʿо̄н подробное излагает различные внутренние состояния (отчаяние, радость, тоска, и пр.), с которыми монах может соприкоснуться во время уединенного пребывания в келии. Целью же такого уединения является преодоление страстей и стяжание «духовного ведения, которое позволит созерцать благодаря свету веры таинства Духа, открытые внутри нас».

### Книга врачевания

Возвращаясь к приведенному выше сообщению ʿАвдӣшо̄ʿ Нисивинского, можно отметить, что в отношении «книги о врачевании» исследователи высказывали довольно пессимистические суждения, считая ее утерянной[25]. Действительно, текст с таким заглавием и атрибуцией на сегодняшний день неизвестен. С другой стороны, как мы видели, существует текст, изданный еще в 1934 году под искусственным названием «Медико-мистический трактат». Это сочинение обычно рассматривается учеными как еще одно произведение Шемʿо̄на, которое осталось неупомянутым в «Каталоге» ʿАвдӣшо̄ʿ.

Тем не менее, изучение данного вопроса позволило мне прийти к заключению, что произведение, изданное Минганой, является ничем иным как выборкой отдельных глав из «Книги врачевания» Шемʿо̄на. Более того, данное произведение не является единственной сохранившейся частью «Книги врачевания».

Другая, гораздо менее пространная, часть «Книги врачевания» была обнаружена в составе ряда рукописей медицинского содержания[26]. Интересно, что данная часть во всех из-

---

25 Gignoux, Ph., *[La scienza siriaca] Medicina e farmacologia* // S. Petruccioli (ed.), *Storia della scienza*. Vol. 4. Roma, 2001, p. 45 (“le sue opere mediche sono andate tutte perdute”); Bettiolo, P., *Simone di Taibuteh. Violenza e grazia. La coltura del cuore.* (Collana di testi patristici, 102). Rome, 1992, p. 7 (“Resta, infine, perduti gli scritti medici [...]”).

26 Chabot, J.-B., *Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh* // Notices et extraits des manus-

вестных списках представлена анонимно, однако с указанием ее текста-источника, который называется «Книга врачевания». По причине того, что в трех рукописях данное произведение следует за медицинским трактатом восточносирийского автора VI в. Аḥӯдеммē[27], ряд исследователей стал однозначно утверждать, что и следующий за ним анонимный текст принадлежит тому же автору[28]. Тем не менее, на подлинное происхождение данного анонимного текста указывает присутствие в его составе нескольких глав, которые равным образом могут быть найдены и в тексте, изданном А. Минганой. Дополнительным аргументом в пользу подлинности данного текста является также его присутствие в двух рукописях независимо от трактата Аḥӯдеммē[29]. Помимо этого, анонимный текст содержит многочисленные параллели содержательного характера с текстом, изданным Минганой: идея о взаимосвязи между телесной и духовной стороной человека, понятие человек-микрокосм, использование идентичной терминологии и разработка одинаковой проблематики. Все это убедительно свидетельствует в пользу генетической взаимосвязи двух текстов, а именно, того, что оба являются выборками из «Книги врачевания» Шемʿōна.

Текст «Книги врачевания», безусловно, нуждается в новом издании, которое включало бы главы, отсутствующие в тексте,

---

crits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques XLIII (1943), p. 60–63 (сир. текст), 70–73 (пер.).

27 *Рукописное собрание CSCO, syr. 21* (1904 г.), *Notre-Dame-des-Semences/Vosté 66* (1904 г., утеряна), *Mingana Syr. 589* (1932 г.). Издание и перевод трактата Аḥӯдеммē: Chabot, J.-B., *Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh* // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques XLIII (1943), p. 53–60 (сир. текст), 64–70 (пер.).

28 Chabot, J.-B., *Notice sur deux manuscrits contenant les oeuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh* // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques XLIII (1943), p. 75; Gignoux, Ph., *Anatomie et physiologie humaine chez un auteur syriaque, Aḥūhdemmeh* // Comptes-rendus des séances de l'année de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1998, p. 233–234.

29 *Olim Siirt/Scher 109* (1609 г., утеряна), *Šarfeh Raḥmani 80* (нач. XX в.).

изданном Минганой. Привлечение дополнительных (фрагментарных) списков может помочь усовершенствовать текст[30].

Помимо английского перевода Минганы, существует также итальянский перевод «Книги врачевания»[31], в котором было использовано несколько дополнительных рукописных списков текста.

«Книга врачевания» состоит из глав разного объема, каждая из которых имеет собственное заглавие. Композиционно текст поделен на две части: в первой рассматриваются разнообразные вопросы касательно духовного совершенствования, в то время как вторая часть преимущественно посвящена обсуждению анатомии и физиологии. Опираясь на представление о взаимосвязи духовной и телесной составляющих человека, Шемʿōн пытается объяснить психологические и душевные явления, с которыми сталкиваются монахи.

### Душеполезные наставления

Три произведения, представленные выше, были в той или иной мере доступны исследователям ранее. Помимо них, удалось обнаружить еще одно сочинение Шемʿōна, которое не упоминается ʿАвдӣшōʿ и не было доступно ученым прежде. Рукопись, хранящаяся в библиотеке резиденции сиро-католического патриарха в Шарфе (Ливан) под шифром *Raḥmani 80* (нач. XX в.), содержит небольшой текст под названием «Душеполезные наставления», автором которого указан «святой Мāр Шемʿōн д-Ṭайбӯṯē Монах, прозванный Лука, ученик Раббана Шабӯра».

Сравнение текста «Душеполезных наставлений» с другими сочинениями Шемʿōна однозначно свидетельствует о его подлинности.

30 Фрагменты из текста, изданного А. Минганой, были идентифицированы в целом ряде рукописей: *Sinai syr. 14* (X в.), *Cambridge Add. 2023* (XIII в.), *Mingana Syr. 86* (ок. 1300 г.), *Mardin Orth. 420* (1472 г.), *Vat. syr. 562* (1487 г.), *Šarfeh Raḥmani 181* (XV–XVI вв.), *India Office 9* (1712/3 г.), *Mingana Syr. 47* (1907 г.), *Mosul, Dominican Monastery 311* (1935 г.).

31 Bettiolo, P., *Simone di Taibuteh. Violenza e grazia. La coltura del cuore.* (Collana di testi patristici, 102). Rome, 1992, p. 21–133.

Обнаружение сирийского текста «Душеполезных наставлений», безусловно, является важной находкой для изучения наследия Шемʿōна. Однако значение нового текста не ограничивается только его ролью как источника для изучения богословия Шемʿōна, поскольку данный сирийский текст позволил также идентифицировать согдийский перевод «Душеполезных наставлений»[32]. В согдийской версии автором текста указан «Раббан Шемʿōн», что не давало возможности исследователям, изучавшим текст, произвести его идентификацию.

Согдийский перевод сохранился в составе собрания рукописей, привезенных немецкой экспедицией из Турфана. По оценке Николаса Симс-Уильямса, оригинальная рукопись, частью которой являлся лист, содержащий «Душеполезные наставления», скорее всего, было переписана в IX в.[33] Согдийский текст является очень важным свидетелем текста «Душеполезных наставлений», поскольку был переписан более чем на десять столетий ранее рукописи, сохранившей оригинальный сирийский текст. И действительно, согдийский перевод содержит ряд важных разночтений, которые, скорее всего, наиболее близки к аутентичному тексту «Душеполезных наставлений». Однако наиболее важной особенностью согдийского перевода является указание, присутствующее в заглавии: «Выборочные изречения из книги Раббана Шемʿōна». Это указание дает основание предположить, что «Душеполезные наставления» являются не самостоятельным произведением, а всего лишь частью более обширного письменного памятника.

Обращает на себя также внимание отсутствие в согдийском переводе названия «Душеполезные наставления», что, принимая во внимание возможное вторичное происхождение

32 См. издание сирийского и согдийского текстов: Kessel, G., Sims-Williams, N., *The ‘Profitable Counsels’ of Šemʿōn d-Ṭaibūtēh: the Syriac original and its Sogdian version* // Le Muséon 124 (2011), p. 279–302.

33 Согдийский текст записан с использованием сирийского алфавита (данное явление является характерным для всей согдийской христианской письменности). Н. Симс-Уильямс в настоящее время готовит к публикации каталог всех христианских согдийских рукописей, привезенных из Турфана в Берлин.

текста, легко представимо. С другой стороны, это дает основание предполагать, что название «Душеполезные наставления», присутствующее в сирийском тексте, было добавлено переписчиком в процессе рукописной передачи этого текста.

Как было показано выше, в то время как «Книги благодати» и «Мēмрā на освящение келии» до нас дошли в полном виде, «Книга врачевания» известна только частично. Благодаря этому можно предположить, что «Душеполезные наставления» были еще одной выборкой глав из «Книги врачевания». Поскольку нет никаких данных, которые бы могли подтвердить данное предположение, вопрос о происхождение текста «Душеполезных наставлений» следует считать открытым.

### Влияние

Завершая представление корпуса сочинения Шемʿōна д-Ṭайбӯṯē, необходимо сказать несколько слов о влиянии его работ на последующую сирийскую традицию. Судя по цитатам из сочинений Шемʿōна, его работы пользовались большой популярностью в среде не только восточно-, но также западносирийского и мелькитского монашества. Так, Шемʿōна цитируют такие восточносирийские авторы как Иосиф Ḥаззāйā (VIII в.)[34], Авраам бар Дāшандāд (VIII в.)[35], Илия Анбарский

34 О влиянии Шемʿōна на Иосифа см.: Nin, M., *La "Lettera sulle tre tappe della vita monastica" di Giuseppe Hazzaya. Il percorso spirituale del monaco nella tradizione monastica siro orientale* // M. Bielawski, D. Hombergen (eds.), *Il monachesimo tra Eredità e Aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1° giugno 2002.* (Studia Anselmiana, 140; Analecta monastica, 8). Roma, 2004, p. 307–322.

35 Mingana, A., *Early Christian Mystics* (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni, VII). Cambridge, 1934, p. 191 (пер.), 251 (сир. текст). Об Аврааме см.: Кессель, Г. М., *Фрагмент из несохранившейся «Книги увещеваний» Авраама бар Дāшандāда в «Послании о превосходстве воздержания» Илии Нисивинского* // Символ № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 271–296.

(X в.)[36], а также автор анонимного толкования на «Гностические главы» Евагрия Понтийского[37].

В XIII в. «Книга благодати» появляется в западносирийской монашеской среде и с тех пор входит в состав круга чтения монахов этой церковной традиции (показательно, что все сохранившиеся рукописи «Книги благодати» именно западносирийского происхождения). Одним из первых западносирийских авторов, использовавших «Книгу благодати», был упоминавшийся Григорий бар ʿЭврōйō, задействовавший ее при написании своего «Этикона».

Не только «Книга благодати» была заимствована западносирийским монашеством. Фрагменты из «Мēмры на освящение келии» и «Книги врачевания» также встречаются в рукописях западносирийского происхождения начиная с XIII в.[38]

Сразу после появления в западносирийской традиции «Книга благодати» входит в состав сочинений Исаака Ниневийского и, как было упомянуто ранее, получает соответствующую атрибуцию. Именно в составе сочинений Исаака Ниневийского «Книга благодати» была переведена на арабский язык, став частью четырехтомного арабского корпуса Исаака[39]. Данный корпус оказался очень популярен не только в сирийской, но и в среде египетских христиан, сыграв значительную роль в возрождении коптского монашества в XX в.

---

36 Juckel, A., *Der Ktābā d-Durrāša (Ktābā d-Ma'watā) des Elijā von Anbār. Mēmrā I–III* (CSCO 559/60; Scr. Syr. 226/7). Louvain, 1996, p. 54 (пер.), p. 72 (сир. текст); p. 58 (пер.), p. 79 (сир. текст); p. 62 (пер.), p. 84 (сир. текст.); p. 100 (пер.), p. 134 (сир. текст).

37 Текст толкования не издан и дошел в уже упоминавшейся рукописи *Baghdad, Chaldean monastery syr. 680* (*olim Notre Dame des Semences/Vosté 237*) и ее поздних списках. Текст до настоящего времени не был идентифицирован (Guillaumont, A., *Les six centuries des "Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique* (Patrologia Orientalis, t. XXVIII, fasc.1). Paris, 1958 p. 11, n. 3).

38 *Cambridge Add. 2023* (XIII в.), *Mingana Syr. 86* (ок. 1300 г.), *Mardin Orth. 420* (1472 г.), *Vat. syr. 562* (1487 г.), *Šarfeh Raḥmani 181* (XV–XVI вв.).

39 Следует иметь в виду, что между существующими сирийскими и арабскими «томами» нет прямой корреляции (об арабских переводах Исаака Ниневийского см.: Chialà, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi, 14). Firenze, 2002, p. 334–338).

Также в переводе, на этот раз, согдийском, текст «Душеполезных наставлений» достиг к IX столетию пределов христианского мира, и вошел в состав монастырской библиотеки в турфанском оазисе наряду с произведениями таких восточносирийских авторов, как Бавай Нисивинский[40], Дāдӣшō‘ Ḳаṭрāйā[41] и др[42].

Помимо западносирийской церковной традиции, сочинения Шем‘ōна были известны также и в сирийской православной среде. Фрагменты из «Книга благодати» и «Книга врачевания» были найдены в мелькитской рукописи *Sinai syr. 14* (причем с оригинальной атрибуцией Шем‘ōну), датируемой X в. и хранящейся в монастыре св. великомученицы Екатерины на Синае.

## Заключение

Несмотря на значительный прогресс в освоении наследия Шем‘ōна д-Ṭайбӯṯē, многое еще предстоит сделать. Прежде всего, конечно же, все сохранившиеся тексты должны стать доступными в критическом издании. Затем можно будет приступить к изучению его богословских и аскетических идей, выявляя использованные Шем‘ōном источники. Особого внимания при этом заслуживает медицинский аспект его учения, а именно попытка использовать греческую медицинскую традицию для более глубокого понимания особенностей монашеской жизни. Именно это обращение к медицинскому знанию составляет, как мне представляется, наиболее важную и характерную особенность творческого наследия Шем‘ōна д-Ṭайбӯṯē.

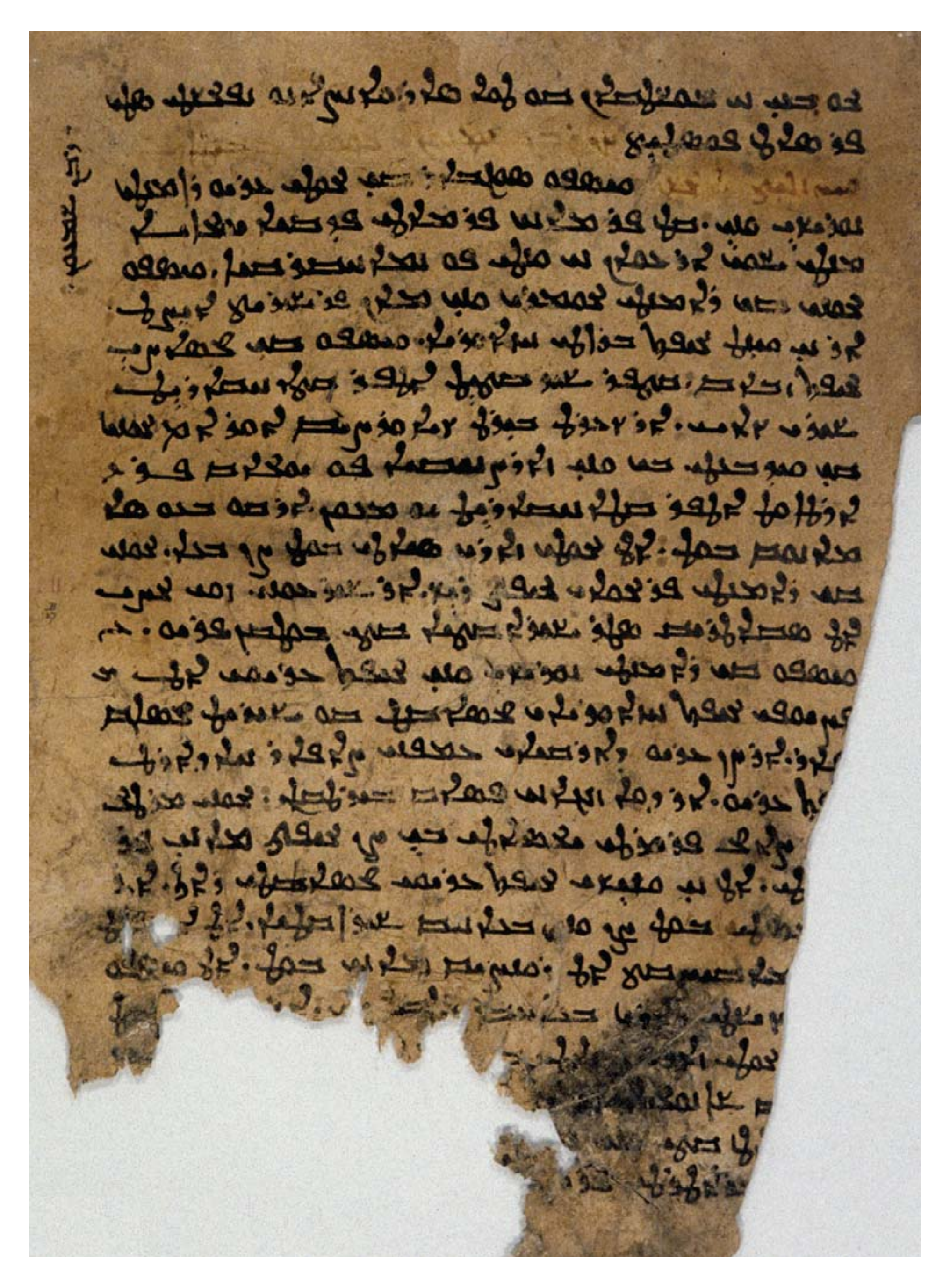
40 Sims-Williams, N., *Syro-Sogdica II: A Metrical Homily by Bābay bar Nṣibnāye ‘On the Final Evil Hour’* // Orientalia Christiana Periodica 48 (1982), p. 171–176.

41 Sims-Williams, N., *A Sogdian Fragment of the Work of Dadišo‘ Qaṭraya* // Asia Major 18 (1973), p. 88–105.

42 О христианской письменности на согдийском см.: Sims-Williams, N., *Christian literature in Middle Iranian languages* // R. E. Emmerick & M. Macuch (eds.), *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature*. (A History of Persian Literature, XVII). London, 2008, p. 266–287.



Царь и пророк Давид в сирийской рукописи Синайского собрания



Фрагмент рукописи «Душеполезных наставлений» Шемʿōна д-Ṭайбӯṯē на согдийском языке (в сирийской графике)

T II B 27[a] = n 148, recto. Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung.

Фрагмент сирийской рукописи «Книги Благодати» Шемʿōна д-Ṭайбӯṯē

Mardin Orth. 420, p. 182. С разрешения церкви Сорока мучеников в Мардине. Снимок предоставлен Hill Museum & Manuscript Library.



Аристотель с учениками на старинной арабской миниатюре

# Приложение

## Шемʿōн д-Ṭайбӯṯē. Книга благодати. Избранные главы[43]

1.1 Вера во Христа есть животворящий и умопостигаемый свет.

1.2 Учение Иисуса есть познание истины, которая изливается на сердца верующих через слово света и которая стяжает для них свет и истинную жизнь.

1.62 Храм Божий не может пасть в подчинение простой смерти. Своим свободным произволением он может выбрать для себя либо смерть души, либо же, по благодати – новую сверхприродную жизнь. Помощь благодати Христовой многое преодолевает. Она следует за трудом, [направленным на возделывание] праведности, а не греха.

1.63 [Выбор] существовать или нет, не во власти [человека]. Быть же праведным или грешным, [мы выбираем] сами, а также при помощи благодати Христовой, которая следует за трудом, [направленным на возделывание] праведности, а не греха.

2.20 Невозможно достичь тихой пристани силой и перейти к светлому месту без терпения скорбей и разнообразных искушений; и [невозможно] войти в мирные земли без мучений, [причиняемых] бесами, тяжелой борьбы и кровавых состязаний; и [невозможно] ощутить истину без благодати и руководства духовного отца.

2.28 Истинные врата, которыми трудящиеся старцы входят в землю обетованную, есть погружение в реку Иордан через потоки, текущие из глаз; [это совершается] не по принуждению или желанию, но из сверхприродной радости; помимо этого, они нуждаются в помощи благодати и руководстве духовного отца.

2.31 Тому, кто родился духовно из святого крещения и был наставлен ангельскому образу жизни, подобает приступить

43 Перевод выполнен по рукописи *Mardin Orth. 196* с привлечением иных списков текста.

к борьбе со страстями и испрашивать у благодати, чтобы родиться также и в чистоте и чтобы удостоится сверхприродным образом таинств откровения Духа, так, чтобы уже здесь таинственно получить в откровении залог славы сыноположения, которое он получит в действительности при всеобщем обновлении.

2.36 Эта сила Святого Духа усовершенствовала праведников и святых в их времена; она же благодаря благодати сверхприродно совершенствует святых; [все это происходит] по причине единения Иисуса, Который сверхприродно объединился с Богом Словом.

2.50 Когда монах завершил борьбу, выполнил телесные и душевные труды, воздал долг страстей и стал достоин чистоты, его разум сверхприродно становится достоин духовного образа жизни, который есть не труд тела и не труд сердца, но духовное движение благодати, которая пробуждается и начинает тайно говорить в горнице сердца и которая сподвигает движения души к духовной молитве.

2.56 Разум, возгордившийся в тяжких трудах и упорных сражениях, с трудом смиряется [до тех пор], пока он не будет сокрушен благодатью. Тот, кто возгордился своей красноречивостью, есть жилище страстей.

2.58 Разум угождает Богу в смирении благодаря выполнению добрых дел; жизнь и внутренний человек [того, кто обладает таким разумом,] просветится благодатью, словно солнце.

2.92 Поскольку путь Господа проходится благодаря благодати, а не праведности, в нем нет никакой скорби.

3.29 Богатство благословенной души есть добрый росток, который по благодати произрастает из сердца.

3.49 Монах, полностью предавший себя Христу, нуждается в постоянном внимании снаружи и внутри, в презрении самого себя, помощи благодати и руководстве духовного отца, который сам пострадал в пустыне покаяния, перенес стеснения, изведал хитрости и уловки бесов, падал в страстях, восставал по благодати и пересек Иордан.

4.12 Уразумей и то, что и мытарей и прелюбодеев благодать не перестает призывать и привлекать к покаянию. Она

дает им вкусить животворящей пищи через духовный крючок, который тянет к жизни. Также и нам следует подчиняться истине новой, умопостигаемой жизни.

4.26 Тот, кого посещает благодать во время псалмопения и молитвословия, тотчас меняется, язык умолкает, а движения души прекращаются и успокаиваются в тишине – как он может отказаться от действия благодати!

4.29 Хотя бесы и могут выдать новоначальным свой обман за действие благодати, но опытные Дома Господа, те, что были искушаемы, падали и благодаря благодати восставали, знают коварные уловки. Действие благодати начинается от сердца и поднимается вверх, подавляя [активность] головы и мозга, и ослабляя кости. То же, которое от сатаны, начинается от почек и нижних членов, являющихся сосудами желания и помыслов, и, поднимаясь к сердцу и голове, губит человека.

4.42 Если бы пергамен и ум простых [монахов] мог воспринять истину, то духовные отцы многое бы написали о возрастании сердца, которое происходит от восхождений Духа и действием благодати в тех, чье сердце очистилось от страстей и зла, и кто стал жилищем для Бога.

4.58 Подобно тому, как тот, кто, не имея опыта, [когда] погружается в воду, [то начинает] страдать и поднимается, чтобы вдохнуть воздуха, так же и очищенный [монах,] когда по благодати погружается от мира и сверхприродно пребывает в умопостигаемых таинствах Духа, [то,] если он не опытен, он чувствует стеснение, переполняется, удивляется, умолкает и возвращается, чтобы отдышаться в месте своего обитания.

4.59 Когда над всеми твоими движениями и членами неожиданно воцаряется мир и необыкновенное спокойствие, душа ликует от радости, а любое размышление или мысль от тебя отступают, знай, что в этот момент ты сподобился действия благодати.

4.89 Благодать не перестает тайно помогать монаху, борющемуся со страстями, чтобы искоренить их благодаря соблюдению заповедей.

4.93 [Если] душа, борясь по благодати Божьей против страстей, греха и сатаны посредством телесных и душевных

трудов, преуспевает благодаря Божьему вспомоществованию, [то,] покинув тело, она упокоится в жилищах до всеобщего обновления, куда ее доставят крылья бесстрастия. Пока же она пребывает в теле, ее ведение парит над теми мирными краями и светлыми землями, куда ее возносят перья бесстрастия.

5.18 Разум не может выносить противоречия между справедливостью и благодатью. Первое порождает ревность, и возбуждает гнев. Второе же изливает на разум мир, любовь и милосердие.

5.22 [Если] монах сокрушил свое сердце аскезой и постоянно смотрит в уме на Христа, уповает и непрерывно ожидает помощи благодати, усердно молится и следит за своим сердцем, [то] его разум не блуждает в суетном и не поражают его злые стрелы, возбуждающие страсти.

5.30 От непрестанных молитв и постоянного созерцания в Боге, происходящего при собранности разума, рождается в сердце свет разумения, чтобы различать благодаря прозрениям ведения истину от подобия и лжи. И затем благодаря благодати он сверхприродно сподобляется духовной молитвы ума и становится совершенным в любви.

5.53 Кающийся, кто трудится с упованием в винограднике Христа Спасителя, лучше праведника, который, преуспев во всех добродетелях и сподобившись по милости таинства откровения истинного ведения, в конце ослабел и, погибнув внутри дворца Христова, был лишен попечения ангелов и оставлен благодатью.

5.58 Истинная чистота сердца есть совершенная и полная любовь без различения ко всему человечеству. Однако она не может появиться без соблюдения заповедей, победы над страстями, света бесстрастия и благодати.

5.85 Подобно тому, как словом души в воздухе формируется голос, и [затем,] будучи начертанным чернилами на дощечках, [слова] становятся видимыми глазам плоти, также и живой ум благодаря благодати образует и умопостигаемо вдавливает пером духовного созерцания простые слова духовной молитвы на дощечках книги сердца; [разум] будет их читать [эти слова], когда блуждает разум, спит или ослабла кифара,

или когда взойдет свет бесстрастия и озарит его сияние великого Солнца правды (ср. Мал 4, 2).

6.30 Когда душа входит в школу познания добра и зла, в которой торжествует справедливость, она наполняется ревностью, смятением, унынием, завистью, гневом и пристрастием. Когда же она входит в школу благодати, где все дети бегают за свободой, где благодать изливает милость и милосердие равным образом на добрых и злых, она наполняется любовью, миром, радостью, спокойствием, смирением, терпением, поддержкой слабостей ближнего и другими плодами Духа.

6.33 Простая разумность души есть умный свет, который дается Богом по благодати природе ангелов и душ.

6.46 Ханаанский язык обкрадывает сокровища сердца, разделяет душу и обедняет их. Благодать же, каждого, кто изберет добро, поддерживает. Тот же, кто избирает зло, отпадает от благодати и сатана будет споспешествовать ему до его погибели.

6.48 Когда благодаря заповедям искоренены страсти и благодаря трудам отброшена тьма заблуждения, и нет тени страстей над душой, природа по благодати воскрешает во славе своего сотворенного состояния; она созерцает себя во свете бесстрастия и может отличать истину от подобия и обмана; она начинает [иметь] дела, мысли, слова и поступки без смешения [со злом].

7.6 Когда небесный Жених, увенчанный двойной славой, воссядет во главе званных, Он усадит Своих званных, увенчивая их на века славой их дел, и изольет на них дар Своей благодати, увенчивая их венцом света и сиянием Своего Божества; и изольет на них славу Своего Царства вовек. Они просветятся, наслаждаясь радостью со Христом, [пребывая] в радости и усладе, которым нет конца.

7.18 Молчание ума, рождающееся действием благодати, не сильно отличается от сладости сна, когда душа не лишается ведения, действующего [как будто бы] без ведения.

# Ромеи и арамеи

Юрий Аржанов

# «Посмотрим, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости...»

## Сирийские переводы этико-философских текстов

В двух сирийских рукописях, хранящихся в Британской библиотеке в Лондоне, *Add. 14614* и *Add. 14618*, приводится сборник философских сентенций, которые вкладываются в уста Платона, Феофраста, Менандра и других мудрецов Античности, чьи имена в некоторых случаях оказываются нам незнакомыми[1]. Эти сентенции по большей части не имеют греческих параллелей в сохранившихся гномологиях, и исследователи скептически оценивали возможность обнаружения источников данного собрания, так же как и большой части других этико-философских сочинений, дошедших на сирийском языке и носящих имена греческих авторов.

Несмотря на оправданность этих сомнений, в некоторых случаях мы имеем возможность сравнить сирийские тексты с греческими, что позволяет нам лучше понять принцип обращения сирийских переводчиков со своими источниками. В конце упомянутого сборника сентенций в двух лондонских рукописях приводится рассказ об Александре Македонском:

> Царь Александр увел в плен дочерей Дария. А они были необыкновенной красоты. Когда же ему рассказали о них, то он решил

1 Английский перевод этого сборника был опубликован по рукописи *BL Add. 14618* Б. Каупером: Cowper, B. H., *Syriac miscellanies; or Extracts relating to the First and Second General Councils, and various other quotations, theological, historical and classical*. London, 1861, p. 43–45. Сир. текст по рукописи *BL Add. 14618* с учетом вариантов из рукописи *Add. 14614* опубликован Э. Захау: Sachau, E., *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur; Mit einem Anhang*. Wien, 1870, S. ܥܘ [76] – ܥܛ [79]. Нем. перевод на основе издания Захау: Ryssel, V., *Neu aufgefundene graeco-syrische Philosophensprüche über die Seele* // Rheinisches Museum für Philologie, N.F., 51 (1896), S. 529–543.

> даже не смотреть на них, сказав: «Постыдно, когда мужи-воины оказываются побеждены пленными женщинами. Подобно тому, как огонь пожирает того, кто приближается к нему, так же и красота сжигает желанием того, кто созерцает ее»[2].

Толчком к появлению этой апокрифической истории должна была послужить одна из греческих версий знаменитого «Романа об Александре», приписываемая Каллисфену, но составленная, очевидно, в поздний эллинистический период, где завоеватель Персии пишет в послании к Дарию:

> αἰσχρόν ἐστιν ἡμᾶς ἄνδρας νικήσαντας ὑπὸ γυναικῶν ἡττηθῆναι

> Позорно нам, мужам, одержавшим победу, быть покоренными женщинами[3].

Это высказывание было включено в «Антологию» Иоанна Стобея (V в.), где оно приводится в виде исторического анекдота:

> Ἀλέξανδρος προτρεπομένων τινῶν αὐτὸν ἰδεῖν τὰς Δαρείου θυγατέρας καὶ τὴν γυναῖκα διαφέρουσαν κάλλει 'αἰσχρόν' ἔφη 'τοὺς ἄνδρας νικήσαντας ὑπὸ γυναικῶν ἡττᾶσθαι.'

> Когда некие люди уговаривали Александра посмотреть на дочерей и жену Дария, которые считались красивыми, он сказал: “Позорно мужам, одержавшим победу, быть покоренными женщинами”[4].

---

2 Текст: *BL Add. 14618*, fol. 27r–v; *BL Add. 14614*, fol. 120v–121r. См.: Sachau, *Inedita Syriaca*, ܥܚ [78]. Переводы: Cowper, *Syriac miscellanies*, p. 45; Ryssel, *Neu aufgefundene...*, S. 534.

3 Рецензии β и γ «Романа», гл. 2, раздел 17. См.: Bergson, L., *Der griechische Alexanderroman*. Stockholm, 1965, S. 105 [рец. β]; Engelmann, H., *Der griechische Alexanderroman*. Beiträge zur klassischen Philologie 12. Meisenheim am Glan, 1963, S. 194 [рец. γ]. Эта фраза отсутствует в более ранней рецензии α (*recensio vetusta*) и в сирийской версии «Романа об Александре», являющейся переводом со среднеперсидского, датируемым VIII–IX в., см.: Kroll, W., *Historia Alexandri Magni*. Vol. 1. Berlin, 1926; Budge, E. A. W., *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of Pseudo Callisthenes*. Cambridge, 1889.

4 Иоанн Стобей, Антология III.5.41, см.: *Joannis Stobaei Anthologivm* / rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. 3. Berolini, 1958, p. 268. В похожей форме данная апофтегма была включена в византийские антологии, получив-

Сирийская версия этой апофтегмы, процитированная выше, оказалась не только изменена в некоторых деталях, но и снабжена нравоучительным сравнением, которого мы не находим в ее греческом варианте у Стобея. При этом, сирийский переводчик (или составитель рукописи, в которую она была включена наряду с рассказами о христианских подвижниках[5]), не ограничился тем, что внес изменения в саму апофтегму, но также снабдил ее комментарием, который должен был разъяснить необходимость обращения к словам и деяниям великих людей прошлого[6]:

ܗܘܝܢܢ ܕܝܢ ܕܫܘܐ ܠܦܘܡܝܢܐ ܕܝܠܢ ܠܫܢܢ. ܕܡܢ ܕܫܢܐ ܐܢܬܬܐ ܘܪܐ ܠܟ ܠܗ
ܒܪܗ ܠܟܠܗ. ܕܐܦ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܓܒܪܐ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܡܢ ܡܪܕܘܬܐ ܕܝܠܦܢܐ.

---

шие название *Gnomologium Baroccianum* (Bywater, I., *Gnomologium Baroccianum: Sententiae graecae 263 e codice Bodleiano inter Baroccianos 50 descriptae*. Oxonii, 1878, p. 50) и *Corpus Parisinum* (Searby, D.-M., *The "Corpus Parisinum": A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation*. Vol. 2. New York, 2007, p. 645 [№ 405]) – видимо, источником для них послужила «Антология» Стобея. В таком же виде эта сентенция приводится Бар Эбреем в «Книге забавных историй» (№ 54), см.: *The laughable stories collected by Mâr Gregory John Bar Hebræus* / The Syriac text edited with an English translation by E. A. Wallis Budge. London, 1897, p. 14 [сир. текст], p. 15 [англ. пер.]. Русск. пер.: Абуль-Фарадж, *Книга занимательных историй* / Пер. с сир. А. Белова и Л. Вильскера. М., 1957, с. 24 (переизд.: М.–Л., 1961, с. 27, а также в: Белов, А., Вильскер, Л., *Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль* / Пер. с сир. Л., 1972, с. 114); Григорий Юханнан Бар-Эбрая, *Нравоучительные рассказы* / Пер. со средневекового ассирийского К. П. Матвеева. М., 1985, с. 28 (переизд.: Григорий Юханнан Бар-Эбрая (Абуль-Фарадж), *Смешные рассказы*. М., 1992, с. 22).

5 *BL Add. 14618*, датируемая Уильямом Райтом VII–VIII вв., включает в себя, помимо популярно-философских текстов, послания Игнатия Антиохийского, Григория Назианзина, Григория Нисского и Василия Великого. *Add. 14614*, датируемая Райтом VIII в., содержит, помимо популярно-философских текстов, наставления египетских отцов, сочинения Ефрема Сирина и Иакова Серугского. Полное описание рукописей: Wright, W., *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*. Vol. II, p. 736–738, 745–746.

6 Сирийский текст приводится по рукописи *BL Add. 14618* (fol. 27v). Случаи расхождения в рукописи *BL Add. 14614* (fol. 121r) отмечены в примечаниях. Англ. перевод этого отрывка приводит Каупер: Cowper, *Syriac miscellanies*, p. 45. Захау опускается его в своем издании.

> ܠܐ ܡܨܐ܆ ܗܘ ܕܝܢ ܥܠܬܗ[7] ܕܐܬܚܫܒܬܗ ܒܢܦܫܐ. ܚܪܬܐ ܕܝܢ ܕܟܠܗ ܕܝܘܠܦܢܗܘܢ[8]
> ܕܗܠܝܢ ܕܬܢܝܢ. ܡܫܟܚܢܘܬܗܘܢ[9] ܗܘܬ ܕܟܠܝ̈ܠܝܗܘܢ ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܗܘܢ. ܢܚܙܐ
> ܕܝܢ ܗܫܐ ܕܐܝܟܢ[10] ܡܪܝܡܝܢ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܒܡܠܬܗܘܢ ܗܠܝܢ ܡܗܝܪܝܢ܆ ܒܚܟܡܬܐ܀
> ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܪܐ ܗܝ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܘܕܠܐ ܘܠܐ ܠܗ ܠܒܪܢܫܐ ܕܢܒܣܐ
> ܒܚܝ̈ܝܗ܆ ܘܡܦܝܣܝܢ ܠܡܫܒܩ ܠܡܥܘ̈ܩܐ[11] ܕܝܘ̈ܠܦܢܐ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ ܡܠܦܝܢ. ܘܕܠܐ ܢܗܘܘܢ
> ܡܬܚܡܠܢ̈ܐ ܡܢ ܕܘܒܪܐ ܫܦܝܪܐ[12] ܡܠܦܝܢ ❖

Его же [т.е. Александра] поступок находится в согласии с нашей заповедью, [утверждающей] что тот, кто смотрит на женщину и желает ее, прелюбодействует с ней в своем сердце: даже если он воздержался от совершения прелюбодеяния, он не может быть избавлен от обвинения, ибо вожделение охватило его в разуме.

Концом[13] же всего учения тех, [слова] кого мы повторили, было обретение ими венцов благодаря своему терпению. Посмотрим же теперь, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости, говоря, что она превосходнее смерти, и убеждая, что человеку не следует пренебрегать жизнью души, и призывая отказаться от досаждающих учений этого мира, и уча не быть нерадивыми в благом поведении.

Слова мудрецов прошлого, которые «повторяет»[14] составитель сирийского сборника этических наставлений, выступают для него одной из форм универсальной мудрости, находящей выражение в праведной жизни. «В согласии» с истиной хри-

---

7 *BL Add. 14614*: ܕܝܢ ܥܠܬܐ.

8 *BL Add. 14614*: ܕܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ.

9 *BL Add. 14614*: ܡܫܟܚܬܐ.

10 *BL Add. 14614*: ܕܐܝܟܢܐ.

11 В обеих рукописях приводится неясная форма ܠܡܥܘ̈ܩܐ. Каупер предлагает перевод *hindrances* «препятствия», видимо предполагая, что текст должен быть исправлен на ܠܡܥܘܩܐ. Более оправданной представляется предложенная конъектура текста.

12 *BL Add. 14614*: ܕܘܒܪ̈ܐ ܫܦܝܪ̈ܐ.

13 Возможно, здесь содержится намек на известное в античной литературе премудрости утверждение: «Начало мудрости – страх Господень». Ср. начало сирийских сентенций Менандра, а также Иак 1, 3–4 и Рим 5, 3–5.

14 Сир. ܬܢܐ, ср. תני в иудейском арамейском языке талмудической эпохи для обозначения повторения учения, воспринятого от более ранних законоучителей (в связи с чем одно из поколений учителей получило название «таннаев»).

стианства, с его «заповедью», находится прежде всего образ жизни нехристианских философов, окончанием и «венцом» учения которых служит добродетель терпения.

* * *

Включение флорилегия с изречениями греческих авторов в христианский сборник должно было служить наглядным примером мысли апостола Павла о том, что «когда язычники, не имеющие закона, по природе совершают дела закона (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν), то, не имея закона, они сами себе закон, тем что они показывают, что дело закона (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) написано у них в сердцах» (Рим 2, 14–15). Комментарий составителя сборника этических наставлений указывает на основную особенность философских сочинений, сохранившихся на сирийском языке и носящих имена греческих авторов – их «согласие» с христианской «заповедью». В связи с этим, при описании сирийских популярно-философских текстов ключевую роль играет вопрос о том, *как именно* достигалось согласие между ними и христианским учением.

По мнению С. Брока, сформулированном им в одной из недавних статей на данную тему, весь корпус сирийских философских текстов состоит из двух основных блоков: 1) переводов сочинений Аристотеля и комментариев к этим переводам; 2) других сочинений, преимущественно популярного характера, куда относятся как переводы, так и оригинальные произведения[15]. Такое обобщение позволяет расставить необходимые акценты, однако оно во многом теряет из вида то представление о философии, которое было характерно для поздней Античности и которое включало в себя также естественнонаучное знание, астрономию и медицину. В частности, в эту классификацию плохо вписываются переводы

15 Brock, S. P., *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy* // Bruns, P. (Hg.), *Von Athen nach Bagdad: Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. (Hereditas, 22). Bonn, 2003, S. 9–28.

Галена[16], Евклида[17] и Феофраста[18], которые едва ли подходят под определение популярной философии и не связаны прямо с аристотелевскими текстами. С другой стороны, ряд сирийских комментариев к текстам Аристотеля оказывается настолько оригинален по своему содержанию, что они могут рассматриваться уже не как составляющая «аристотелевского» корпуса, но как часть второй группы в классификации Брока. А псевдоэпиграфические тексты (такие как диалог «Сократ» в рукописи *BL Add. 14658*[19] или сирийские переводы «Дионисиева корпуса»[20]) и оригинальные сирийские сочинения («Послание Мары бар Серапиона»[21] или «Книга за-

---

16 Degen, R., *Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens // Galen: Problems and Prospects* / ed. V. Nutton. London, 1981, p. 131–166; Strohmaier, G., *Der syrische und der arabische Galen // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.37.2 / Hg. v. H. Temporini. Berlin, 1994, S. 1987–2017.

17 Furlani, G., *Bruchstücke einer syrischen Paraphrase der „Elemente" des Eukleides* // Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete 3 (1924), S. 27–52, 212–235; Baudoux, C., *La version syriaque des „Éléments" d'Euclide // Deuxième congrès national des sciences I*. Brussels, 1935, p. 73–75.

18 Wagner, E., Steinmetz, P., *Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Meinz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1 (Jg. 1964). Mainz, 1964; Takahashi, H., *Syriac fragments of Theophrastean meteorology and mineralogy. Fragments in the Syriac version of Nicolaus Damscenus, Compendium of Aristotelian Philosophy and the accompanying scholia* // Fortenbaugh, W., Wöhrle, W. (eds.), *On the Opuscula of Theophrastus*. (Philosophie der Antike, 14). Stuttgart, 2002, p. 189–224.

19 Текст: Lagarde, P., *Analecta Syriaca*. Londinii, 1858, p. 158–167. Нем. пер.: Ryssel, V., *Der pseudosokratische Dialog über die Seele* // Rheinisches Museum für Philologie, N.F., 48 (1893), S. 175–195 (пер.: S. 185 сл.). См. также: Newbold, W. M., *The Syriac dialogue «Socrates»* // Proceedings of the American Philosophical Society 57 (1918), p. 99–111.

20 Sherwood, P., *Sergius of Reshaina and the Syriac versions of Pseudo-Denys* // Sacris Erudiri 4 (1952), p. 171–184; Hornus, J.-M., *Le corpus dionysien en syriaque* // Parole de l'Orient 1 (1970), p. 69–93; Wiessner, G., *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, T. 3. Göttingen, 1972.

21 Текст: Cureton, W., *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*. London, 1855, p. ܡܓ [43] – ܡܚ [48]. Русск. пер.: Белов, А., Вильскер, Л., *От Ахикара до Джано*. Пер. с сир. М.-Л., 1960, с. 77–82 (переизд.: Белов–Вильскер, *Рассказы, освежающие*

конов стран»[22]) оказываются подчас настолько отличны друг от друга, что едва ли могут быть объединены в единый корпус текстов.

Любая попытка представить общую картину «философской библиотеки» сирийцев в поздней Античности вынуждена принимать во внимание тот факт, что для сирийских авторов не существовало «философии» (или «натуральной философии») как особой дисциплины, но она была интегрирована в общую систему знаний, где находила свое место наряду с другими. Очевидно, что в культуре сирийцев, находившейся под знаком христианства, центральное положение принадлежало христианскому богословию, в свете которого осмыслялись и воспринимались все другие представления. Философские тексты (в особенности принадлежавшие дохристианской эпохе, в частности тексты Аристотеля) занимали свое место в общей картине знания о мире, в центре которой находилось откровение о Боговоплощении, и переосмысливались в свете этого откровения как в той или иной форме указывающие на него. Таким образом, философские тексты изначально рассматривались не просто как данность, но как сочинения, открытые к изменениям и дополнениям, необходимым для приведения их «в согласие» с христианской «заповедью».

Еще одной существенной характеристикой сирийской культуры поздней Античности служит ее включенность в процесс «эллинизма». Сирийский язык (эдесский диалект арамейского языка), который начинает активно использоваться как литературный примерно со II в. по Р. Х., демонстрирует большую зависимость от греческого. Значительная часть сирийских авторов, несомненно, хорошо владела языком элли-

---

*разум и изгоняющие печаль*, с. 71–77); Аверинцев, С. С., *От берегов Босфора до берегов Евфрата*. М., 1987, с. 118–127 (переизд.: Аверинцев, С. С., *Многоценная жемчужина*. М., 1994 [позднее: Киев, 2004], с. 253–264).

22 Первое издание: Cureton, *Spicilegium Syriacum*, ܐ [1] – ܟܐ [21]; см. также: Drijvers, H. J. W., *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaiṣan of Edessa*. Assen, 1965. В связи с фигурой Бардайсана см.: Drijvers, H. J. W., *Bardaiṣan of Edessa*. Assen, 1966.

нистической культуры и образования[23]. В связи с этим есть все основания предполагать, что ряд философских текстов, которые составляли библиотеку образованных сирийцев в поздней Античности, сохранялись и читались на греческом языке, но не становились предметом перевода.

Интересная находка, подтверждающая последнее положение, была сделана в 2003 г. итальянским византинистом Франческо Д'Аюто, который сообщил об обнаружении большого отрывка комедии Менандра «Брюзга», а также фрагмента ранее не известной комедии греческого поэта в нижнем слое палимпсеста, хранящегося в библиотеке Ватикана[24]. Сирийская рукопись *Vat. Sir. 623* содержала в верхнем слое ряд назидательных и аскетических текстов и была переписана, как сообщается в колофоне, в 886 г. неким Феодосием для аввы Иоанна и его брата Шимона[25]. Кодекс был составлен из имеющих различное происхождение кусков пергамена, тексты на которых (сиро-палестинские, армянские, арабские и греческие) были стерты для нового собрания. Среди отрывков нижнего слоя палимпсеста Д'Аюто идентифицировал фрагменты из «Таблиц» (πρόχειροι κανόνες) Клавдия Птолемея, трактата *De natura hominis* Немесия Эмесского, а также двух комедий Менандра, текст которых датировался IV в.[26]

«Раскопки», произведенные над ватиканским палимпсестом, обнажили культурный слой, который был скрыт под толщей сирийской литературы поздней Античности. Вызван-

23 О билингвизме сирийской культуры см.: Brock, S., *Greek and Syriac in Late Antique Syria // Literacy and Power in the Ancient World* / ed. A. K. Bowman & G. Woolf. Cambridge, 1994, p. 149–160, 234–235 (переизд. с сохранением пагинации в: Idem., *From Ephrem to Romanos*. (Variorum Series). Aldershot, 1999); Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia, 2006, p. 10–12. См. также p. 217, n. 65.

24 D'Aiuto, F., *Graeca in codici orientali della Biblioteca Vaticana (con i resti di un manuscritto tardoantico delle commedie di Menandro) // Tra Oriente e Occidente* / a cura di L. Perria. Roma, 2003, p. 227–296 (особ. p. 266 ff.).

25 Lantschoot, A. van, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490–631), Berberini Oriental et Neofiti*. Vatican 1965, p. 151–153.

26 D'Aiuto, *Graeca in codici orientali*, p. 268–269.

ная, очевидно, необходимостью экономии дорогого писчего материала, каковым был пергамен, процедура замены греческих текстов на сирийские дала нам возможность узнать, какие греческие тексты могли находиться в библиотеке одного из сирийских монастырей в конце IX в. Не все эти сочинения дошли до нас в переводе на сирийский, однако их греческие версии были доступны и таким образом могли оказывать влияние на сирийскую литературу, вызывая подчас к жизни такие сочинения, которые представляли тексты античных авторов в виде парафразов или псевдоэпиграфов.

В частности, на сирийском языке сохранились две коллекции сентенций Менандра, которые не связаны прямо с собраниями «моностихов» греческого поэта, жившего в IV в. до Р. Х.[27] Сирийский флорилегий, носящий имя Менандра, но демонстрирующий множество перекличек с эллинистической литературой премудрости, мог бы считаться простым псевдоэпиграфом, не имеющим ничего общего с греческим комедиографом. Однако находка Д'Аюто указывает на то, что сирийским книжникам могли быть доступны оригинальные сочинения Менандра. В связи с этим появление на сирийской почве сборника сентенций, носящих его имя, вполне допустимо рассматривать как процесс интерпретации и «переосмысления» оригинальных греческих сочинений[28].

* * *

Существование греческих текстов, которые не всегда становились предметом перевода, а также тот факт, что философские тексты Античности рассматривались сирийскими книжниками как открытые к трансформации в свете христианского богословия, дают основание для такой классификации сирий-

---

27 См.: Аржанов, Ю. Н., *Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра*. СПб, 2011, с. 159–226.

28 В связи с источниками «сирийского Менандра» см.: Аржанов, Ю. Н., *Сирийские сентенции Менандра в их связи с греческими и арабскими гномологиями* // Символ № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 340–362.

ских переводов греческой философской литературы, в центре которой находится принцип отношения сирийских авторов к предыдущей традиции, которую они привлекали в свой интеллектуальный ареал. С этой точки зрения можно выделить несколько типов переводов философских текстов на сирийский язык:

1) переводы, достаточно близкие к текстам оригинальных сочинений;

2) свободные парафразы греческих текстов с элементами дополнений;

3) оригинальные произведения, созданные с ориентацией на более ранние философские труды.

В первую из выделенных групп могут быть прежде всего отнесены переводы Аристотеля и Галена, а среди этико-философских сочинений – сирийский перевод сентенций Пифагора, который оказывается очень близок к греческим коллекциям[29]. К данной группе текстов в целом оказывается применима периодизация различных типов переводов (от достаточно свободной передачи оригинала в ранний период к тенденции к буквализму в позднейший), предложенная С. Броком[30]. Определение состава второй и третьей группы текстов вызывает больше сложностей, поскольку оно вынуждено опираться на анализ типа перевода в конкретных сочинениях, что требует наличия оригинальных текстов, которыми мы не всегда располагаем. Границы между указанными группами сирийских переводов оказываются в целом достаточно подвижны, и для

---

29 Текст: Lagarde, *Analecta Syriaca,* p. 195–201. См. также: Gildemeister, J., *Pythagorassprüche in syrischer Überlieferung* // Hermes 4 (1870), S. 81–98; Wünsch, D., *Zur syrischen Übersetzung der "Pythagorassprüche"* // Dörries, H. (Hg.), *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*. Göttingen, 1968, S. 252–264.

30 Brock, S. P., *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning* // Garsoïan, N., Mathews, Th. F., Thomson, R. W. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. Washington, 1982, p. 17–34 (переизд. с сохранением пагинации: Brock, S. P., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. (Variorum Series). Aldershot, 1984); Idem, *Towards a History of Syriac Translation Technique* // Symposium Syriacum III (1980). (Orientalia Christiana Analecta, 221). Roma, 1983, p. 1–14.

отнесения того или иного сочинения в одну из них большое значение имеет определение его источников.

В рукописи *BL Add. 14658* (fol. 99v–107v) приводится текст, озаглавленный как «Мемра о причине вселенной, составленная Сергием, священником Реш ʿАйны, согласно представлению философа Аристотеля о том, что она есть сфера»[31]. Руководствуясь названием, У. Райт и Дж. Фурлани рассматривали его как оригинальное сочинение Сергия, написанное им «согласно представлению» Аристотеля[32]. Позднее Д. Миллер смог идентифицировать данный текст как сирийскую версию трактата «О вселенной», составленного знаменитым комментатором Аристотеля Александром Афродисийским (II–III вв. по Р. Х.) и известного до того времени только в арабском переводе[33]. Идентификация Д. Миллера была принята позднейшими исследователями до тех пор, пока сирийский текст трактата не был издан в 2010 г.[34] В статье, вышедшей в том же номере журнала «Le Muséon», в котором был опубликована «мемра» Сергия, Д. Кинг пришел к выводу, что сирийский текст служит настолько свободным парафразом комментария Александра Афродисийского, что едва ли может рассматриваться как переводное произведение, так что более корректно было бы определить его как адаптированный пересказ Сергием комментария греческого автора[35]. Таким образом, сочинение, которое первоначально могло быть отнесено в третью группу

31 ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܥܠܬܗ ܕܟܠ ܥܠ ܕܐܬܥܒܕ ܠܣܪܓܝ، ܗܘ ܩܫܝܫܐ ܕܪܝܫ ܥܝܢܐ ܐܝܟ ܬܪܥܝܬܗ ܕܐܪܣܛܛܠܝܣ ܦܝܠܣܘܦܐ ܕܐܡܝܪܐ ܐܝܬܝܗ، ܣܦܝܪܐ (*BL Add. 14658*, fol. 99v, col. 1).

32 Wright, W., *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*. Vol. III. London, 1872, p. 1156; Furlani, G., *Il trattato di Sergio di Resh'aina sull'universo* // Rivista di Studi Filosofici e Religiosi 4 (1923), p. 1–22.

33 Miller, D. R., *Sargis of Rešaina: On What the Celestial Bodies Know* // Symposium Syriacum VI / ed. R. Lavenant. (Orientalia Christiana Analecta, 247). Roma, 1994, p. 221–233.

34 Fiori, E., *L'épitomé syriaque du traité sur les causes du tout d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā* // Le Muséon 123:1–2 (2010), p. 127–58.

35 King, D., *Alexander of Aphrodisias'* On the Principles of the Universe *in a Syriac Adaptation* // Le Muséon 123:1–2 (2010), p. 159–191.

текстов (как оригинальное сочинение, возникшее на сирийском языке), позднее стало выступать частью первой (перевод, близкий к тексту оригинала), однако в конечном итоге должно быть определено как пример второй категории переводов – свободного парафраза греческого источника.

Хотя С. Брок предлагает рассматривать последний тип перевода как характеристику более ранней фазы переводческого движения в Сирии, относя его к IV–V вв.[36], примеры его использования можно увидеть вплоть до начала «переводческого движения» в исламский период при Аббасидах. Тогда как ряд сирийских версий сочинений, рассматривавшихся как пропедевтика философского образования (прежде всего «Органон» Аристотеля[37]), демонстрируют достаточную близость к оригинальным текстам, значительная часть сирийских переводов сохраняют большую свободу в обращении с источниками, которая выдает стремление их авторов переосмыслить нехристианскую философию в свете христианского учения.

* * *

Эту тенденцию демонстрируют и этико-философские тексты на сирийском языке, которые обнаруживают явно (когда упоминается то или иное имя в названии) или скрытно (что позволяет установить анализ источников) связь с греческой философией. Вопросы этики, несомненно, занимали центральное положение в христианской культуре Сирии, так что эта область философии не могла не подвергнуться большей или меньшей трансформации в духе христианской морали. На сирийском языке сохранился ряд сочинений, посвященных этике, среди которых находятся как исследования души, ее

---

36 См. прим. 30.

37 Который для сирийских авторов, как и для мусульманских ученых, включал в себя тексты, начиная с «Категорий» и заканчивая «*Analytica Priora*» I 7. См.: Gutas, D., *The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives: A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs* // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 10 (1999), p. 155–193.

свойств и характеристик[38], так и наставления в практической нравственности, оформленные как правило в виде флорилегиев, заключающих сентенции («гномы») и наставительные рассказы («хрии» и «апофтегмы»). Значительная часть этих сочинений подписаны именами греческих авторов, а флорилегии включают в себя высказывания различных мудрецов Античности. Все они в различной мере демонстрируют свободу в обращении со своими (часто предполагаемыми) источниками, так что этико-философские тексты на сирийском языке представляют примеры всех трех типов переводов, выделенных выше.

До нашего времени не сохранилось сирийской версии одного из самых влиятельных «психологических» исследований поздней античности – трактата Аристотеля «περὶ ψυχῆς», хотя согласно «Фихристу» Ибн ан-Надима его перевод на сирийский был сделан знаменитым Ḥунайном ибн Исḥāḳом в IX в.[39]. Если предположить, что до эпохи Аббасидов данный текст не переводился на сирийский (о чем нет никаких свидетельств), он вполне мог быть знаком образованным сирийцам в греческой версии, доступной Ḥунайну. В пользу этого свидетельствует и то, что ряд сирийских сочинений, посвященных теме души, содержит в своем названии имя главного философа Античности.

Большой психологический трактат, составленный в форме вопросов, выполняющих роль заголовков, и развернутых ответов на них, приводится в рукописи *Sinai Syriac 16* (fol. 103r–106r)[40]. Тексту предшествует заголовок, который, видимо, от-

---

38 См. текст доклада “La tradition syriaque des traités sur l’âme”, который был прочитан А. Угонар-Рош (H. Hugonnard-Roche) в университете Пизы 11.02.2008 и опубликован в интернете: http://www.gral.unipi.it/uploads/materiali/relazioni/4_HHR.pdf.

39 *Kitâb Al-Fihrist* / Hg. v. G. Flügel. Bd. I. Leipzig, 1871, S. 251.

40 См. описание рукописи: Brock, S., *The genealogy of the Virgin Mary in Sinai Syr. 16* // Scrinium 2 (2006), p. 58–71 (см. прил.: p. 69–71). Текст: Lewis, A., *Catalogue of the Syriac MSS. in the convent of St. Catharine on the mount Sinai*. (Studia Sinaitica, 1). London, 1894, p. 19–26. Нем. пер.: Ryssel, V., *Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur* // Rheinisches Museum für Philologie, N.S., 51 (1896) S. 1–20 (пер.: S. 4–9).

носится не только к нему, но и к следующим далее в рукописи произведениям: «Сочинения, составленные философами о душе». Тем самым текст выступает анонимным трактатом, составленным не названным философом. Однако уже А. Баумштарк идентифицировал его как сирийскую версию сочинения Григория Чудотворца «К Татиану о душе» (Περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν)[41]. Перевод оказался достаточно близок греческому тексту, в связи с чем его можно рассматривать как часть первой группы в предложенной классификации. Однако характерно, что в процессе перевода или копирования текста имя автора оказалось утеряно, так что перевод (достаточно буквальный) представляет текст как анонимное сочинение некоего «философа» и открывает тем самым возможность к его дальнейшей трансформации в сторону парафраза или нового произведения, которые выступали бы частью второй или третьей группы.

Пример подобной трансформации предлагает другое психологическое исследование, носящее в своем заглавии имя Аристотеля и сохранившееся в составе рукописи *BL Add. 14658*. Сочинение имеет заголовок «Мемра Аристотеля о душе»[42], но оно оказывается никак не связано с трактатом греческого философа. Первоначально исследователи идентифицировали его как сирийскую версию сочинения Григория Чудотворца[43], но в дальнейшем было установлено, что данный текст представляет собой парафраз второй и третьей глав трактата *De natura hominis* Немесия Эмесского[44]. Сложность в определении

41 Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn, 1922, S. 170, Anm. 5. Греч. текст: PG 10, 1137–1146.

42 См.: Wright, W., *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*. Vol. III. London, 1872, p. 1157.

43 Предположение Дж. Фурлани: Furlani, G., *Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient, Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the* λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν *of Gregory Thaumaturgus* // Journal of the American Oriental Society 35 (1915), p. 297–317. См. также: Einarson, B., *On a supposed Ps.-Aristotelian Treatise on the Soul* // Classical Philology 28 (1933), p. 129–30.

44 Zonta, M., *Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the* De natura hominis // Journal of Semitic Studies 36 (1991), p. 223–258.

источников была связана с тем, что текст служит настолько свободным парафразом оригинала, что сохраняет лишь формальную связь с ним, из-за чего может рассматриваться как пример сочинений третьей группы в классификации выше – как самостоятельное произведение, использующее в качестве источников греческие тексты, но не передающее их буквально. Тем не менее, само сочинение Немесия на греческом языке, видимо, было известно сирийским авторам, на что указывает факт его обнаружения в ватиканском палимпсесте, отмеченный выше[45], а также то, что его использует в своем трактате «О душе» западносирийский автор IX в. Моше бар Кефа[46], который, видимо, опирался на труд Иванниса (Иоанна) из Дары[47]. Моше цитирует Немесия Эмесского несколько раз в третьей и четвертой главах своего трактата, где перечисляются «идеи языческих учителей», оформленные в виде сборника цитат, близкого к гномологиям.

* * *

Сборники философских сентенций на сирийском языке, посвященные теме души и выступающие частью популярной этической философии, демонстрируют наибольшую свободу в обращении со своими (возможными) источниками, что, впрочем, служит характерной чертой гномологиев в целом, на каком бы языке они не сохранились[48]. Можно предполо-

45 Восточносирийский католикос Тимофей I (кат. 780–823 гг.) в одном из своих писем, обращенных к мар Петиону, просит найти для него книгу Немесия в монастыре Мар Маттай рядом с Мосулом, см.: Bidawid, R. J., *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*. (Studi e Testi, 187). Vaticano, 1956, p. 35. Просьба Тимофея I свидетельствует о том, что он предполагал наличие этой книги в библиотеке монастыря.

46 Нем. пер.: Braun, O., *Moses Bar-Kepha und sein Buch von der Seele*. Freiburg, 1891.

47 См.: Zonta, *Nemesiana Syriaca*, p. 229–230. Труд Иванниса с аналогичным заголовком «О душе» сохранился в ватиканской рукописи *Vat. Sir. 147* (fol. 133r–168v) и частично был опубликован М. Зонта: Zonta, *Nemesiana Syriaca*, p. 231–238.

48 В связи с этим см.: Rosenthal, F., *On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world* // Islamic Culture 14/15 (1940), p. 387–422.

жить, что большие доксологии Аэтия (Псевдо-Плутарх, *Placita Philosophorum*) и Иоанна Стобея («Антология») были известны в Сирии в греческих версиях и могли послужить если и не прямыми источниками, то примерами для подражания, хотя ничего не известно о существовании их сирийских переводов[49].

Тем не менее, в ряде сирийских рукописей мы находим различные по объему флорилегии, содержащие практические нравственные наставления[50]. Они нигде не представлены в виде единого сборника и, видимо, никогда не рассматривались в этом качестве, но всегда выступают дополнением к другим сочинениям, которые как правило имеют назидательный характер. Эти флорилегии иногда представляются гномологиями, приписываемыми одному из известных лиц Античности: представителю «новой греческой комедии» Менандру[51], женщине-философу пифагорейской школы Феано[52] или Пифагору[53]. Иногда они выступают смешанными собраниями, похожими на доксологии, перечисляющие «мнения» различных философов[54].

Эти сборники, хотя и демонстрируют связь с греческими

---

49 В IX в. арабский перевод *Placita Philosophorum* подготовил христианин-сириец Ḳусṭā ибн Лӯḳа, см.: Deiber, H., *Aetius Arabus*. Wiesbaden, 1980. А. Баумштарк предполагал, что флорилегии Аэтия и Стобея оказали влияние на сирийские гномологии: Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 170. Ср. пример такого влияния в случае с анекдотом об Александре Македонском, приведенный в начале статьи. См. также: Daiber, H., *Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic. A Survey of Some Unexploited Sources* // ARAM 3:1–2 (1991), p. 45–52; Daiber, H., *Hellenistisch-keiserzeitliche Doxographie und philosophischer Syncretismus in islamischer Zeit* // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Vol. II; Band 36 (7. Teilband) / Hrgs. von W. Haase. Berlin, 1994, S. 4974–4992 (особ. S. 4977–4879).

50 См.: Sachau, E., *Über die Reste der syrischen Übersetzungen classischgriechischer, nichtaristotelischer Literatur unter den nitrischen Handschriften des Britischen Museums* // Hermes 4 (1870), S. 69–80.

51 См. прим. 27 и 28.

52 Текст издан в: Sachau, *Inedita Syriaca*, S. ܥ [70] – ܥܗ [75]. Нем. пер.: Possekel, U., *Der Rat der Theano: Eine pythagoreische Spruchsammlung in syrischer Überlieferung* // Le Muséon 111 (1998), p. 7–36.

53 См. прим 29.

54 Zeegers-Vander Vorst, N., *Une gnomologie d’auteurs grecs en traduction syriaque*

флорилегиями, не обнаруживают практически никаких прямых заимствований из них. Тем не менее, эта связь проявляет себя как на уровне формы отдельных сентенций, так и на уровне содержания. С точки зрения предложенной выше классификации, они, несомненно, выступают частью третьей группы сочинений – демонстрирующих связи с предшествующей традицией, но возникших как вполне оригинальные произведения. Их целью, видимо, служили не столько занимательные наставления в практической нравственности (как это характерно для греческих гномологиев), сколько призыв к аскетическому образу жизни и самоконтролю – к «обретению венца благодаря терпению», по словам сирийского переписчика, процитированным в начале статьи. Эта аскетическая направленность сирийских гномологиев (сохранившихся как правило в составе монашеских антологий) привела к тому, что возможные греческие источники коллекций были подвергнуты столь радикальной переработке, что уж не могут быть точно установлены. При этом, хотя греческие источники сирийских коллекций остаются трудно определимы, мы обнаруживаем влияние самих сирийских гномологиев на возникающие в более поздний период арабские сборники сентенций, в которых оригинальные сирийские сентенции могут появляться в буквальном переводе.

Характерные особенности сирийских гномологиев можно отметить на следующем примере. В сборниках этических наставлений, сохранившихся на греческом языке, нередко звучит призыв проявлять сдержанность в еде. Сентенция, которая в различных источниках приписывается разным авторам – «Мы живем не для того, чтобы есть, но едим, для того, чтобы жить»,[55] – была, видимо, наиболее известным афоризмом Ан-

// Lavenant, R. (ed.), Symposium Syriacum II. (Orientalia Christiana Analecta, 205). Rome, 1978, p. 163–177.

55 Иоанн Стобей приписывает ее Диогену («Антология», кн. III, гл. 6, сент. 41, см.: *Joannis Stobaei Anthologivm* / rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. 3. Berolini, 1958, p. 295). В *Gnomologium Vaticanum* ее произносит Сократ (см.: Sternbach, L., *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano graeco 743*. Berlin, 1963, S. 177–178: № 479). В других источниках она связывается с

тичности на данную тему. Эта сентенция не встречается ни в одном известном нам сирийском гномологии, хотя близкую по духу апофтегму мы находим в флорилегии *Vat. Sir. 135*:

> Одного мудреца спросили, говоря: «Сколько ты ешь в течение дня?» Он же сказал им: «Столько, сколько требуется дверям моих глаз и ушей, чтобы в меня могло входить учение»[56].

В центре данной апофтегмы находится не просто призыв быть сдержанным в пище, но ограничить себя только минимумом, необходимым для поддержания сил в организме ради осуществления более возвышенной задачи – обучения. И хотя аскетическая составляющая здесь выходит на первый план, сирийская версия апофтегмы сохраняет ту форму, которая характерна для ее греческих прототипов: первоначального вопроса и последующего ответа на него. В собрании философских сентенций «О душе», сохранившемся в сирийских рукописях в различных версиях, мы находим следующую сентенцию, которая демонстрирует несколько иную форму и отличается по своему содержанию:

> Менандр сказал: «Каждый раз, когда душа сбрасывает с себя ненавистное бремя забот, которые мешают ей, язык оказывается способен[57] пробить брешь и дать течь воде для слушателей из чистых источников ее слов мудрости – когда она отдает, не теряя, и обогащает, не беднея, и делает необразованных мудрыми, а малых – великими; и чем больше она отдает, тем больше увеличивается ее собственное, и она растет, и богатеет»[58].

---

именем Платона (см.: Stanzel, K.-H., *Dicta platonica: Die unter Platons Namen überlieferten Aussprüche*. Diss. Würzburg. Darmstadt 1987, S. 45).

56 См. сентенцию № 14 в гномологии рукописи *Vat. Sir. 135*. Несколько отличный вариант ее приводится в *Sin. Syr. 14*, fol. 128v, строки 9–11.

57 В тексте стоит частица отрицания ܠܐ, которая требует перевода «не способен» (см. сирийский текст, который приводится полностью ниже). Тем не менее, как контекст этой фразы, так и арабский перевод в составе антологии Мубашшира ибн Фāтика, дает основание для предложенного перевода.

58 Данная сентенция сохранилась в составе рукописей *BL Add. 14614* (fol. 119v,14–120r,1) и *BL Add. 14618* (fol. 26v,32–27r,4), где она приписывается Менандру (текст издан Э. Захау: Sachau, *Inedita Syriaca*, ܣܘ [66] – ܣܙ

Тогда как в процитированной выше сентенции из *Vat. Sir. 135* звучит призыв к такому самоконтролю, при котором человек ограничивает себя в питании только самым необходимым, цитата из собраний «О душе» расставляет акценты иначе: для получения знания требуется «пробить брешь» в физической способности человека к восприятию, проявив насилие по отношению к собственной природе. Глагол ܬܪܥ «пробивать» в последней сентенции мог возникнуть в результате неверного понимания слова ܬܪܥܐ «дверь» из сентенции в рукописях *Vat. Sir. 135* и *Sin. Syr. 14*, если предположить, что первая из приведенных цитат стала основой для появления второй. Но даже если не предполагать преемственности между ними, сравнение двух сентенций показывает, что первая из них оказывается ближе к греческим флорилегиям как по форме, так и по содержанию. Тогда как сентенция из собраний «О душе» предстает как небольшое рассуждение, в котором форма сентенции служит только удобной оболочкой, помогающей разбить размышление на небольшие фрагменты, удобные для чтения и для запоминания.

Сирийские сборники этических наставлений, о которых шла речь раньше, в ряде случаев оказываются оформлены в виде вопросов и ответов, т.е. фактически преследуют ту же методическую цель (сделать наставление более легкими для восприятия и запоминания), которая проявляет себя в сирийских этических гномологиях. Последняя процитированная сентенция и весь сборник, в состав которого она входит, дают пример использования формы гномология для передачи оригинальных наставлений аскетического характера.

В сирийских этических гномологиях находит крайнее выражение общая тенденция к свободному обращению с ис-

---

[67], строка 3; нем. пер.: Ryssel, *Neu aufgefundene...*, S. 533). Она приводится в трех манускриптах, которые предположительно служат современными списками одной, более ранней, рукописи: *Mingana Syr. 4* (fol. 81v.2,22–28), *Charfeh Rahmani 256 (Sony 79)* (fol. 37v.1,11–18) и *Vat. Sir. 596* (fol. 106r). В гномологии в *Cambridge Add. 2012* (fol. 173v,5–14) ее автором выступает Пиндар (ܦܝܢܕܪܘܣ), ср. арабскую версию у Мубашшира б. Фāтика ниже.

точниками, которую демонстрируют сирийские тексты этического содержания. Однако сами эти тексты оказываются в более поздний период подчас предметом более аккуратного и консервативного обращения. В частности, последняя приведенная сентенция из «Высказываний философов о душе» была переведена на арабский язык (видимо, между VII и X вв., в одном из монастырей Палестины или Синая[59]), после чего была включена в антологию Мубашшира ибн Фāтика «Книга избранных изречений и прекрасных высказываний» (*Мухтāр ал-ḥикам ва-махāсин ал-калим*)[60]. Сравнение двух версий показывает, что переводчик текста на арабский старался не вносить изменений в оригинал, но по возможности точно (хотя и не слишком дословно) передать его:

**Из «Высказываний философов о душе»**

ܦܝܕܘܪܘܣ ܐܡܪ. ܟܕ ܐܡܬܝ
ܕܫܕܝܐ ܢܦܫܐ ܡܢܗ̇ ܝܘܩܪܐ ܣܢܝܐ
ܕܡ̈ܪܝܚܘܬܐ ܕܡܟܠܝܢ ܠܗ̇. ܠܐ ܦܣܩ ܠܫܢܐ
ܕܢܬܪܘܒ ܘܢܬܠ ܡܒܘܥܐ ܠܫ̈ܡܘܥܐ. ܡܢ
ܡܒ̈ܘܥܝܗ̇ ܚ̈ܠܝܐ ܕܒ̈ܣܝܡܐ ܕܚܟܡܬܗ̇. ܟܕ
ܝܗ̇ܒܐ ܘܠܐ ܚܣܪܐ. ܘܡܫܬܪܐ ܘܠܐ
ܡܬܚܟܡܢܐ. ܘܡܚܢܟܡܐ ܠܫ̈ܒܘܩܠܐ
ܘܡܪܒܝܐ ܠܝܠܘ̈ܕܐ. ܘܟܡܐ ܕܬܬܠ.
ܕܝܠܗ̇ ܡܦܠܓܐ ܦܠܓܐ ܘܝܬܝܪ ܘܥܬܪ ❖

**Версия Мубашшира**

قال فيدوروس: إذا النفس طرحت عنها ثقل الفواحش ونفث الهموم المعوِّقة عن الخيرات فلن يعيا لسانها أن يفيض على السامعين ويسقيهم من ينابيع العذوبة والصفاء التى هي الحكمة، غير أنها لا تعدم ما تهب، ولا ينقصها ما تعطى: فهي تحكم الجهال وتغذو الأطفال. وكلما قسمت مالها ووهبته ازدادت إترابًا وإثراءً

59 Более подробно сирийские источники антологии Мубашшира ибн Фāтика рассматриваются в готовящейся к изданию статье: Arzhanov, Y., *The Syriac gnomologies "On the soul" and their Arabic version in* Muḫtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim *of Mubaššir b. Fātik* // Христіанскій Востокъ (2012).

60 Текст под редакцией А. Бадави был издан в Мадриде в 1958 г. и переиздан в Бейруте в 1980 г. (см. цитируемую ниже сентенцию на стр. ٣٠٥). Нем. пер.: Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich/Stuttgart, 1965, S. 181 (англ. пер.: Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam* / Transl. from the German by E. & J. Marmorstein. London/New York, 1975, p. 130–131).

Пиндар сказал: «Каждый раз, когда душа сбрасывает с себя ненавистное бремя забот, которые мешают ей, язык оказывается способен пробить брешь и дать течь воде для слушателей из чистых источников ее слов мудрости – когда она отдает, не теряя, и обогащает, не беднея, и делает необразованных мудрыми, а малых – великими; и чем больше она отдает, тем больше увеличивается ее собственное, и она растет, и богатеет».

Федр[61] сказал: «Когда душа сбрасывает с себя бремя мерзостей и исторгает из себя заботы, которые мешают благим делам, ее язык оказывается способен излиться на слушателей и дать им испить из сладких и чистых источников, которые есть мудрость. И у нее не отнимается то, что она отдает. И то, что она дарит, у нее не уменьшается. Она наставляет глупых и воспитывает юных. И каждый раз когда она раздает и дарит то, что принадлежит ей, она растет и богатеет».

Появление сирийских сентенций в арабских флорилегиях, примеры чему могут быть найдены также в гномологии в рукописи *Vat. Sir. 135*, представляют дальнейшую судьбу сирийских этико-философских сочинений. Возникнув, видимо, как свободные вариации на основе греческих гномологиев, сирийские этико-философские сентенции могли в дальнейшем рассматриваться как продолжение античной философской традиции и как часть единого фонда мудрости, который оказал влияние на мусульманскую культуру.



61 Арабская форма имени автора высказывания فيدوروس («Федр») вполне могла появиться в результате изменения положения диакритических точек (одна точка, помещенная сверху второй буквы, превращает ее в *нӯн*), в связи с чем есть основания предполагать, что за данной формой первоначально скрывается имя «Пиндар».

Юрий Аржанов

# Сирийский сборник сентенций Диогена, Сократа, Платона и Аристотеля

Ватиканская рукопись *Vat. Sir. 135*, датируемая VII–VIII в., представляет собой сборник западносирийских полемических текстов[1]. Она включает в себя обращение монаха Барлахи к настоятелю Симеону и ответ Симеона на него[2], несколько посланий Филоксена Маббугского[3], трактат Симеона Бетаршамского о генезисе «несторианской ереси»[4], вероучительные определения Севира Антиохийского, свидетельства Писания и отцов церкви об истинной вере, диспут между Филоксеном Маббугским и восточносирийским книжником, а также ряд анонимных полемических текстов. В конце этого сборника на двух страницах (fol. 100r, col. 1, lin. 28 – fol. 100v fin.) приводится набор этико-философских изречений, кото-

---

1 *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus* / ed. S. E. Assemanus et J. S. Assemanus. Vol. III. Roma, 1759 (переизд.: Paris, 1926), p. 213–216.

2 Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922, S. 164.

3 См.: de Halleux, A., *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie*. Louvain, 1963; Vaschalde, A. A., *Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh (485–519): Being the Letter to the Monks, the First Letter to the Monks of Beth-Gaugal, and the Letter to Emperor Zeno*. Roma, 1902.

4 Текст: Assemanus, J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*. T. I. Romae, 1719 (переизд.: Hildesheim, 1975), p. 346–358. Англ. перевод: Becker, A. H., *Sources for the Study of the School of Nisibis*. Liverpool, 2008, p. 21–39. См. также: Heinthaler, Th., *Der Brief des Simeon von Bēth Aršām über den Nestorianismus in Persien: Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henotikon* // *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich* / Hrsg. von A. Mustafa und J. Tubah. Wiesbaden, 2007, S. 189–204. О Симеоне и другом его послании: Аржанов, Ю. Н., *К истории христианства в доисламской Аравии: Послание Симеона Бетаршамского о гонениях на христиан* // Богословский Вестник 8–9 (2008–2009), с. 155–221.

рые приписываются Диогену, Сократу, Платону и Аристотелю. Флорилегий прерывается в конце второй страницы, после чего в рукописи следуют еще два листа, написанные другой рукой и, видимо, добавленные к кодексу позднее.

На этот флорилегий впервые обратил внимание итальянский ориенталист Игнацио Гвиди в сообщении, сделанном 20 июня 1886 г. на заседании итальянской Академии наук (*Accademia dei Lincei*) и посвященном двум малоизвестным западносирийским авторам[5]. В качестве приложения к опубликованному докладу Гвиди привел сирийский текст сентенций по рукописи *Vat. Sir. 135*, снабдив его кратким замечанием о том, что данная коллекция отличается от ставших известными к тому времени гномологиев в рукописях *BM Add. 14614* и *Add. 14618*, изданных Эдуардом Захау[6].

Позднее ни сообщение Гвиди, ни найденный им флорилегий практически не привлекали внимания исследователей[7]. Отсутствие интереса к данному тексту, который в настоящее время стал общедоступен в виде снимков ватиканской рукописи[8], может быть объяснено теми же причинами, по которым сирийские этико-философские сочинения в целом редко ста-

---

5 Guidi, I., *Mosè di Aghel e Simone Abbato* // Atti della Reale Accademia die Lincei 1885–1886. Serie quarta; Rendiconti, vol. II: Rendiconti delle sedute della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Roma, 1886, p. 554–556.

6 Sachau, E., *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur; Mit einem Anhang*. Wien, 1870, S. ܥܘ [76] – ܥܛ [79].

7 Ссылка на заметку И. Гвиди приводится в работе С. Брока: Brock, S. P., *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning // East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* / ed. N. Garsoïan, Th. F. Mathews, R. W. Thomson. Washington 1982, p. 17–34; переизд. с сохранением пагинации в: Brock, S. P., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. Aldershot, 1984. См.: p. 33–34, n. 116. Кроме того, собрание изречений, содержащееся в рукописи *Vat. Sir. 135* упоминается в статье: Zeegers-Vander Vorst, N., *Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque* // Lavenant, R. (ed.), Symposium Syriacum II. (Orientalia Christiana Analecta, 205). Rome, 1978, p. 163–177. См.: p. 167, n. 25.

8 В рамках совместного проекта дигитализации сирийских рукописей Ватикана, организованного сотрудниками американского *Brigham Young University* и Ватиканской Библиотеки, был выпущен диск с фотоснимками (2000–2002 гг.) ряда сирийских рукописей Ватиканского собрания.

новились предметом изучения: их оригинальное содержание, отражающее аскетическую практику сирийского христианства и связанное скорее с монашеской традицией, чем с греческой философией, делало их в глазах исследователей псевдоэпиграфами, не представляющими собой продолжения предыдущей философской традиции[9].

Тем не менее, флорилегий в ватиканской рукописи, в отличие от большинства других сирийских собраний сентенций, демонстрирует много общего с греческими гномологиями, хотя и в его случае мы практически не находим точных параллелей. Сходство проявляет себя в первую очередь на уровне формы: сирийский сборник содержит ряд коротких историй, включающих в себя описание ситуации, в которой происходит диалог с мудрецом, вопрос к нему и короткий остроумный ответ последнего. Такая форма «хрии», или «апофтегмы»[10], была достаточно распространена в греческих флорилегиях, тогда как в сирийских гномологиях мы как правило встречаем форму «гномы», т.е. афоризма, произнесенного от лица известного персонажа[11].

Тогда как имена Менандра и Эпикура были наиболее популярными в заглавиях гномологиев, Сократ, Платон, Аристотель и киник Диоген стали главными действующими лицами

---

9 Ср.: Zeegers-Vander Vorst, *Une gnomologie d'auteurs grecs*..., p. 173–177.

10 О границах понятий «гнома», «хрия» и «апофтегма» см.: Overwien, O., *Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition* // Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 4 (2001), S. 99–131. Овервин отмечает, что форма «гномы» (короткого высказывания) исторически засвидетельства раньше других (см. анализ этого понятия Аристотелем в «Риторике» 1394a19–26), тогда как формы «хрии» и «апофтегмы» (т.е. гномы, дополненной описанием ситуации и, как правило, служащей ответом на заданный вопрос) получают распространение примерно в IV в. по Р. Х.

11 Именно в виде гномологиев оформлены сборники сирийских сентенций Менандра, Пифагора и Феано, а также собрания «Высказываний философов о душе». Исключения из этого правила представляют собой флорилегий в рукописи *Vat. Sir. 135*, текст и перевод которого приводится ниже, а также остающийся неопубликованным сборник сентенций в рукописи *Dublin* (*Trinity College*), *Ms. 1505*, fol. 200r–207r.

собраний хрий и апофтегм[12]. Четыре последних имени занимают важное место в культуре раннего христианства, так что их появление в сирийском флорилегии оказывается вполне ожидаемым. В то время как имя Аристотеля могло ассоциироваться с аутентичными философскими текстами Стагирита, которые в эллинистической культуре выполняли роль пропедевтики в образовании[13], фигуры трех других авторов начинают жить самостоятельной жизнью, отдельной от их литературного наследия. Платон, указавший в своих диалогах на высший мир идей, не мог не рассматриваться христианскими мыслителями как провозвестник их взглядов[14]. А Сократ и Диоген, известные пренебрежением к жизненным удобствам, становятся символами аскетического образа жизни, ценимого в раннем христианстве и нашедшего выражение в монашестве.

Эллинистическая философия (кинизма, стоицизма и эпикурейства), которая придала сильный импульс развитию жанра гномология[15], сместила основной акцент в философии на вопросы этики и на проповедь достойного образа жизни: философия стала в целом восприниматься как практическая наука по упражнению в праведности. Это естественным образом открыло путь эллинистическим гномологиям в христианские сборники этических наставлений, так что более поздние византийские компендиумы (такие как *Corpus Parisinum* и ан-

---

12 Chadwick, H., *Florilegium* // Realenzyklopädie für Antike und Christentum. B. VII. Stuttgart, 1969, Sp. 1131–1160. См. столбец 1137.

13 Ср.: Searby, D.-M., *Aristotle in the Greek gnomological tradition*. (Acta Universitatis Upsaliensis, 19). Uppsala, 1998. Значительная часть сентенций, приписываемых Аристотелю в различных доксологиях и флорилегиях, может быть связана с подлинными текстами философа.

14 В некоторых монастырях на Афоне и в Румынии сохранились фрески, изображающие греческих философов в том же стиле, что и христианских святых, см.: Premerstein, A., von, *Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien // Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*. Wien, 1926, S. 647–666 (особенно S. 659–662). См. также: Stanzel, K.-H., *Dicta Platonica: Die unter Platos Namen überlieferten Aussprüche*. Diss. Darmstadt, 1987.

15 См.: Horna, K., *Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien* // Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Supplementband VI. Stuttgart, 1935, Sp. 80–81.

тологии, связанные с именами Василия Великого и Максима Исповедника[16]) приводят высказывания Сократа и Диогена наравне с наставлениями христианских подвижников[17].

Продолжая традицию иудейских сочинений эпохи эллинизма, утверждавших, что Авраам научил египтян и ханаанеян письменности, а Моисей был учителем Орфея[18], христианские авторы указывали на преемственность между греческой и иудейской – с одной стороны, и христианской мыслью – с другой. Так, сирийский автор IX в. Фома Маргский пишет в своей «Истории монахов», что у истоков монашеской традиции стояли Моисей и Илия[19], а среди греческих философов аскетический образ жизни практиковали Пифагор, Гомер, Платон и Гиппократ[20]. Вполне в духе иудейских эллинистических текстов Фома Маргский утверждает, что перед тем, как начать заниматься философией, Платон провел три года в пещере, размышляя над фразой Ветхого Завета из Втор 6, 4: «Слушай, Израиль, Господь Бог един есть», – пока Всевышний не открыл ему тайну Троицы.

Сирийский флорилегий в рукописи *Vat. Sir. 135* служит отражением того же стремления христианизировать греческую философию. При этом в нем оказывается не столь ярко выраженной тенденция к переработке источников, которая в

---

16 Kindstrand, J. F., *Gnomica Basileensia*. (Acta Universitatis Upsaliensis; Studia Byzantina Upsaliensia, 2). Uppsala, 1991; Ihm, S., *Ps.-Maximus Confessor: erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums Loci communes; nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material*. Stuttgart, 2001; Searby, D.-M., *The "Corpus Parisinum": A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation*. 2 vols. New York, 2007.

17 См. в связи с этим: Strohmaier, G., *Die arabische Sokrateslegende und ihre Ursprünge* // P. Nagel (Hg.), *Studia Coptica*. Berlin, 1974, S. 121–136; переизд.: Idem., *Von Demokrit bis Dante*. Hildesheim, 1996, S. 297–312.

18 Цитаты из псевдо-Эвполема и Артапана приводит Евсевий в «Евангельском приготовлении» (кн. IX, гл. 26 и 27).

19 См.: Budge, A. E. W., *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A. D. 840*. Vols. I–II. London, 1893. См.: vol. 1, p. 21 (сир.); vol. 2, p. 26–27 (англ. пер.).

20 Budge, *Book of Governors*, vol. 1, p. 297–298 (сир.); vol. 2, p. 530–532 (англ. пер.).

целом характерна для сирийской литературы и которая накладывает свой отпечаток на гномологии, сохранившиеся на сирийском языке: собрания сентенций Менандра и Феано или флорилегии «О душе» практически не обнаруживают прямых параллелей в греческих гномологиях. Флорилегий в рукописи *Vat. Sir. 135*, напротив, демонстрирует немало общих черт с греческой гномологической традицией. Так, в греческих собраниях сентенций (как, например, в *Gnomologium Vaticanum*[21]) из уст Диогена нередко слышатся довольно едкие высказывания в адрес женщин, а также призывы к терпению, контролю своих желаний и телесных потребностей. Те же темы мы встречаем и в сирийском флорилегии, так что ряд содержащихся в нем сентенций обнаруживает очень близкие параллели в греческих (и в зависимых от них арабских) гномологиях. Характерно в связи с этим появление в седьмой сентенции «афинян», которые составляют исторический фон для лиц, включенных во флорилегий, а также описание ситуации в заключительной апофтегме, которая сохранилась в неполном виде. Такие детали дают основание полагать, что сирийские гномы служат переводом с греческих источников и что переводчик стремился сохранить в сирийской версии близость к оригиналу. При этом, о «переводчике» в данном случае можно говорить только условно, поскольку отдельные сирийские сентенции могли быть переведены в разное время и на основе различных источников, а позднее механически соединены в дошедшем до нас собрании.

Тем не менее, при всей близости сирийского флорилегия к греческим собраниям сентенций, в нем прослеживается тенденция, характерная для всех сирийских гномологиев и сближающая в них высказывания мудрецов Античности с наставлениями отцов-пустынников. В греческих профанных флорилегиях Диоген и Сократ, хотя и проповедуют скромность и сдержанность в своих желаниях, но не призывают полностью

[21] Издан Лео Штернбахом в форме статей, которые были затем объединены под одной обложкой: Sternbach, L., *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano graeco 743*. Berlin, 1963. Гномологий датируется широкими рамками между I в. до и VII в. по Р. Х.

отказаться от них. Тогда как сохранившиеся сирийские гномологии, как правило, склонны считать человеческую природу настолько испорченной, что призывают выйти за ее границы, отказавшись от нее[22].

Эта тенденция к радикальной аскезе оказывается более ярко выраженной в тех сборниках философских сентенций на сирийском языке, которые были включены в монашеские антологии. Ее можно проследить, в частности, в гномологии в рукописи *Sin. Syr. 14* (fol. 128r–v), который содержит некоторые сентенции из приводимого ниже флорилегия[23]. Сравнение похожих сентенций в ватиканском и синайском собраниях показывает, как происходили их рост и изменение в сторону акцента на аскетической составляющей. Другой остающийся неизданным гномологий в рукописи 1505 *Trinity College* Дублина (fol. 200r–207v), напротив, оказывается почти лишен такого рода комментариев и стоит чрезвычайно близко к греческим и арабским сборникам сентенций[24]. Флорилегий ватиканской рукописи занимает, таким образом, промежуточное положение между двумя этими собраниями, поскольку сохраняет связь с греческими гномологиями, но содержит ряд дополнений, призванных подчеркнуть значение аскезы.

Интересный пример такого рода дополнения предлагает апофотегма, открывающая сирийский сборник. Вопрос, который в ней обращают к «кинику» (греч. κυνικός) Диогену, нередко звучит в греческих гномологиях: «Почему тебя называют именем "собака" (греч. κύων, κυνός)?». Два понятия, этимоло-

---

22 Vööbus, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient*. Vol. I. Lovanii, 1958, p. 86–90. См. в связи с этим также: Leipoldt J., *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*. Berlin, 1961.

23 Описание рукописи: Brock, S. P., *Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac monastery anthology* // Reinink, G., Klugkist, A. (eds.), *After Bardaisan: Studies on continuity and change in Syriac Christianity in Honor of Professor Han J. W. Drijvers*. Leuven, 1999, p. 35–50 (см. p. 48). С. Брок рассматривает данный текст как псевдоэпиграф, приписанный Платону, поскольку это имя стоит в начале. Тем не менее, после двух изречений Платона появляется имя Ахикара, после чего следует несколько анонимных сентенций.

24 Описание рукописи: Bcheiry, I., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Trinity College Dublin*. (Patrimoine syriaque, 5). Kaslik, 2005, p. 13.

гически связанные в греческом языке, сразу же создавали игру слов, которая отсутствует в сирийском тексте, однако, видимо, была известна читателям сирийского сборника. Греческие гномологии предлагают немало остроумных ответов киника на этот вопрос[25]. Ответ, который дает «сирийский Диоген»: он, подобно собаке, охраняет «истинный дом» человека и отгоняет лаем воров, желающих расхитить его имущество. Здесь, несомненно, чувствуется знакомство автора сирийской апофтегмы с такими греческими сентенциями, как содержащаяся в *Gnomologium Vaticanum*:

> Ὁ αὐτὸς ἀγανακτοῦντος Πολυξένου τοῦ διαλεκτικοῦ ἐπὶ τῷ κύνα αὐτόν τινας προσαγορεύειν ἔφη˙ "καὶ σύ με κάλει κύνα˙ Διογένης γάρ μοί ἐστι παρώνυμον˙ εἰμὶ δὲ κύων, τῶν μέντοι γενναίων καὶ φυλαττόντων τοὺς φίλους"[26].
>
> Когда диалектик Поликсен был раздосадован тем, что некоторые называли [Диогена] собакой, тот сказал: «И ты называй меня собакой, потому что "Диоген" – лишь мое прозвище. Я принадлежу к тем породистым псам, которые охраняют своих друзей».

Но выражение «истинный дом», как и весь заключительный образ сирийской апофтегмы, отсылают нас к теме души и необходимости охранять ее от «воров», т.е. тех сил, которые наносят ей вред – тема, которая в христианстве[27] получает активное развитие в монашеской литературе, призывающей охранять душу от вредных «помыслов» (греч. λογισμοί). Сирийский ав-

---

25 См.: Overwien, O., *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart, 2005, S. 246–250. См. также русский перевод большого корпуса сентенций, приписываемых Диогену, выполненный И. М. Наховым: *Антология кинизма* / Изд. подготовил И. М. Нахов, отв. ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1996, с. 114–144.

26 *Gnomologium Vaticanum* 194, см.: Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, S. 79.

27 Ср.: Мф. 12, 43–45: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идёт и берёт с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» (синодальный перевод).

тор V в. Иоанн Отшельник (Иоанн Апамейский) пишет в одном из своих трактатов[28]:

> ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܬܣܝܡ ܐܢܫ ܒܒܝܬܐ ܕܢܛܪ ܒܗ ܦܘܪܣܬܐ ܠܥܘܬܪܐ ܐܚܝܕܝ ܦܘܣ ܟܢܫܐ
> ܕ̈ܓܝܣܐ ܠܗ ܠܡܛܪ ܫܒܩܝܢ ܠܗ ܒܥܠܕܒܒܐ ܡܚܕܪܝܢ ܠܗ ܕܒܝܬܐ ܡܢ ܣܓܝܐܘܬ ܕܠܒܪ
> ܕܗܘܢ: ܠܒܪ ܡܢܗ ܗܟܢܐ ܐܦ ܚܝܠܗ ܕܢܦܫܐ ܕܒܦܓܪܐ ܡܢ ܣܓܝܐܘܬ ܒܝ̈ܫܬܐ
> ܘܒܗ: ܐܝܬܝܗ ܒܗ ܐܝܟ ܠܝܬܝܗ ܒܗ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܚܘܝܐ ܚܝܠܗ ܒܗ.
>
> Подобно тому, как человеку, поставленному охранять находящиеся в доме богатства, окружившие его со всех сторон банды разбойников не позволяют охранять дом от огромного числа тех, кто находится вне него, – так же и сила души, находящейся в теле, оказывается подчинена множеству зол, так что душа пребывает в теле так, словно ее нет в нем, из-за того что она не может проявить в нем свою силу.

И хотя сирийский переводчик отнюдь не обязательно ориентировался именно на приведенную цитату[29], вполне вероятно, что он внес изменения в те источники, которыми пользовался. Впрочем, данный вывод – не более чем допущение, поскольку

---

[28] «Первая беседа с Фомасием о грядущей надежде», см.: Strothmann, W. (Hg.), *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*. (Patristische Texte und Studien, 11). Berlin/New York, 1972, с. 8 (сир. текст). Об Иоанне Апамейском см.: Иоанн Отшельник, *О молитве* / Перевод с сир. и вступ. статья Г. М. Кесселя // Богословский вестник 5–6 (2005–2006), с. 42–57. См. также: Кессель, Г. М., *Иоанн Отшельник, сирийский писатель IV в.* [sic]: *Аннотированная библиография* // Богословский вестник 5–6 (2005–2006), с. 642–649.

[29] Один из наиболее авторитетных в монашеских кругах авторов Евагрий Понтийский пишет в «Гностических главах» (их текст дошел только в сирийском переводе): ܦܓܪܐ ܗܢܐ: ܛܘܦܣܐ ܗܘ ܕܒܝܬܐ. ܪ̈ܓܫܐ ܕܝܢ ܛܘܦܣܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܟܘ̈ܐ. ܕܒܗܘܢ ܚܙܐ ܗܘܢܐ: ܘܚܙܐ ܠܡܪ̈ܓܫܢܝܬܐ ❖ «Это тело есть образ (τύπος) дома, а чувства есть образ окон, сквозь которые ум (νοῦς) видит чувственно воспринимаемое (τὰ αἰσθητικὰ)». См.: *Kephalaia Gnostica* IV.68 (версия $S_1$); см. также: Guillaumont, A., *Les six Centuries des "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*. (Patrologia Orientalis, t. XXVIII, fasc. 1). Paris, 1958, p. 166. Ср.: Евагрий, *Ad monachos*, 31 & 62: Driscoll, J., *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*. (Ancient Christian Writers, 59). New York, 2003, p. 46, 52; русск. пер.: *Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты* / Пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1994, с. 129–141.

разыскания в греческих гномологиях не позволили обнаружить прямых параллелей к сирийскому собранию.

Арабские флорилегии, напротив, демонстрируют с ним много общего. Большое количество перекличек между сирийским сборником и арабскими флорилегиями (некоторые из наиболее явных среди них приводятся в подстрочных комментариях к переводу) указывает на то, что ряд апофтегм из публикуемых ниже могли начать жить самостоятельной жизнью и быть включены в позднейшие арабские собрания.

Во флорилегии ватиканской рукописи, как и в большинстве других сирийских гномологиев, отсутствует видимая структура. Апофтегмы не следуют в нем ни алфавитному, ни тематическому порядку. Кроме того, в нем содержатся повторы: шестая и восьмая сентенции, очевидно, служат вариантами одной апофтегмы. Все это указывает на то, что данное собрание не рассматривалось как самостоятельное литературное произведение, но должно было выполнить роль сопроводительного текста для других сочинений, входящих в рукопись.

Ниже приводится текст и перевод флорилегия по рукописи *Vat. Sir. 135* (сокращение *V* в комментариях). В некоторых случаях в примечаниях добавлен текст схожих апофтегм из собрания в рукописи *Sinai Syr. 14* (сокращение *S*). Параллели из других гномологиев, которые приводятся в комментариях, разумеется, не могут считаться исчерпывающими, поскольку они основываются на неизбежно ограниченном знакомстве автора данной статьи с огромным корпусом греческих и арабских гномологиев. Тем не менее, они могут помочь составить впечатление о контексте, в котором складывалось сирийское собрание.

[f. 100r, col. 1] ܡܡܠܠܐ[30] ܕܦܝܠܘ̈ܣܘܦܐ

ܠܟ ܕܝܢ ܒܐ ܕܢܫܐ ܡܫܒܪܢܘܬܐ ܠܬܠܬܐ ܒܡܫܐܠܗ[31]:

ܠܕܝܘܓܢܣ ܡܘܣܝܩܝܐ ܫܐܠܘܗܝ ܠܗ. ܠܡܢܐ ܒܝܘܡܐ ܕܚܠܡܐ ܡܬܡܪܐ ܐܢܬ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܟܠ ܕܢܟܣ ܐܢܐ ܒܝܘ̈ܡܐ ܕܦܠܚܝܢ ܬ̈ܠܡܝܕܘܗܝ ܥܢܝ̈ܐ. ܘܡܨܠܝܢ ܕܢܫܠܡܘܢ ܫܘܬܠܡܘܗܝ ❖

ܦܘܪܦܘܪܝܣ ܚܙܐ ܠܓܒܪܐ ܚܕ ܕܥܫܝܢ ܘܡܬܢܦܚ ܘܐܡܪ ܠܗ. [col. 2] ܠܡܢܐ ܚܒܠ ܐܢܬ ܘܠܐܢܫܐ ܒܒ̈ܢܝܐ ܠܡܬܒܥܘ ܡܢܗ ܕܡܟܒܪ ܠܟ ❖

ܦܠܛܘܢ ܚܙܐ ܐܢܫܐ ܕܦܟܪܝܢ ܘܟܦܝܢ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܡܢܐ ܟܦܝܢ[32] ܐܢܬܘܢ ܒܒ̈ܢܝܐ ܟܠ ܟܡ ܕܟܠܝܠ ܡܢ ܒܢܫܐ ❖

ܕܝܘܓܢܣ ܚܙܐ ܐܢܬܬܐ ܕܢܦܠܬ ܡܢ ܬܢܢܐ ܘܡܬܟܬܫܐ. ܘܐܡܪ ܠܐܢܫܝܢ ܕܢܣܒܝܢ ܠܗ̇. ܒܢܘܢܗ ܒܒ̈ܢܝܐ: ܒܢܘܢܗ ܡܢ ܡܢܘ ܦܫܐ ܕܟܠ ܚܠܐ ܢܦܫܗ ܘܢܦܫ ܕܢܚܘܬ ❖

ܐܪܣܛܛܠܝܣ ܐܡܪ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ. ܢܫܩܘܢ ܠܟ ܐܢܫܐ ܬܐܒܝܢ. ܬܬܚܡ ܕܒܫܡ ܘܬܬܚܡ ܕܠܐ ܒܫܡ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܡܪ ܠܗ. ܘܡܠܝܢ ܕܠܐ ܒܫܡ ܠܡܢܐ ܬܬܚܡܝܢ ܠܝ. ܦܩܕ ܠܗ ܕܝܢ ܗܘ ܦܬܓܡܐ ܘܐܡܪ. ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܒܫܡ. ܗܢܘܢ ܐܢܘܢ ܡܢܘ ܬܠܬܐ ܕܒܫܡܐ ❖

ܠܦܝܠܘܣܘܦܐ ܚܕ ܫܐܠܘܗܝ ܠܗ. ܕܠܡܢܐ ܠܐ ܐܢܬ ܠܟ ܚܕ ܒܒܪܐ ܠܡܬܡܫܡܫܢܘܬܟ. ܐܡܪ ܠܗ ܗܘ. ܡܛܠ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܒܥܘܢ ܕܟܠܒܐ ܒܒܢܝܢ ܠܝ ܒܒ̈ܪܐ ❖

ܠܕܝܘܓܢܣ ܫܐܠܘܗܝ ܠܗ ܬܠܡܝܕܘ̈ܗܝ. ܠܡܢܐ ܠܝܬ ܠܟ ܒܝܬܐ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܗܘ. ܐܠܐ ܡܬܬܚܝܐ ܗܘܐ ܠܝ ܒܒܝܬܐ ܪܒ ܒܝܬ. ܕܟܠܗܘܢ ܒ̈ܬܐ ܕܠܟܘܢ ܘܕܟܠܗܘܢ ܒ̈ܢܝܢܐ ܒܟܠܗ ܥܠܡܐ ❖

ܠܦܝܠܘܣܘܦܐ ܚܕ ܫܐܠܘܗܝ ܠܗ. ܒܡܢܐ ܒܒ̈ܢܝܐ ܐܢܬ ܠܟ ܕܡܫܬܡܫܢܬ ܠܟ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܗܘ. ܒܟܠܗܘܢ ܡܢ̈ܝܐ ܕܠܒܗܘܢ: ܕܡܫܬܡܫܢܬ ܐܢܬܘܢ ܠܗܘܢ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܒܟܠ ܫ̈ܢܐ ❖[33]

[30] Видимо, здесь подразумевается мн.ч. (ܡܡ̈ܠܠܐ), хотя *сейаме* опущено. Без *сейаме* эту форму также можно понять в значении «сочинение, трактат».

[31] С. Э. и И. С. Ассемани цитируют в своем каталоге (см.: Assemani, *Catalogus*, p. 216) заголовок гномология, приводя в своей цитате вариант ܠܡܫܐܠܗ, что следует рассматривать или как типографскую ошибку, или как конъектуру.

[32] В рукописи *V* стоит слово, которое может быть прочитано и как ܟܦܝܢ. Однако контекст подсказывает здесь ту форму, которая предложена выше.

[33] *S*: ܐܚܪܢܐ ܫܐܠܘܗܝ ܠܗ. ܒܡܢܐ ܒ̈ܒܪܐ ܐܢܬ ܠܟ ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܟ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܡܪ. ܒܟܠܗܘܢ ܡܢ̈ܝܐ ܕܠܒܗ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܟܠ ܫ̈ܢܐ ܕܢܦܫܐ ܘܦܓܪܐ.

[f. 100v, col. 1] ܠܕܝܘܓܢܐ ܚܕ ܚܟܝܡܐ ܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܠܡܢܐ ܠܐ ܐܬܟܢܫܬ ܕܝܬܒܬ ܥܠ. ܓܒܪܐ ܗܘ̇ ܘܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ. ܕܗܘ̇ ܝܬܒ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܐܬܝܬܒܬ ❖

ܠܦܠܛܘܢ ܚܕ ܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܚܙܝܐ ܚܙܝܬܟ ܗܘܬ ܘܦܪܝܫ: ܟܕ ܙܪܥ ܗܘܐ ܠܝ ܥܠ ܟܬܦܝ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܕܪܫܐ ܕܟܘܪܚܐ ܘܡܚܝܒܬ ܦܘܡܐ ܒܡܠܠܟ. ܗܟܢܐ ܥܒ̈ܕܬ ܘܐܝܬܝܬܐ ܣܟܠܬ ܒܕܘܩܗ ❖[34]

ܓܒܪܐ ܡܠܘܫܐ ܡܢܝܘ ܒܝܬ ܠܘܬ ܦܠܛܘܢ ܘܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܚܘܝ ܠܝ ܦܘܪܥܢܐ ܒܝܬ ܚܟܝܡܐ ܠܡܠܟܐ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܦܘܪܥܢܐ ܒܝܬ ܢܦܫܐ ܠܡܠܟܐ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܘܐܡܝܢܐ ܢܗܘ ܦܘܪܥܢܐ ܒܝܬ ܢܦܫܐ ܠܡܠܟܐ: ܕܗܐ ܠܐ ܡܢ ܡܬܘܡ ܣܢܐ ܠܝ ܢܦܫܐ. ܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ ܗܘ̇. ܡܕܡ ܐܟܠܐ ܚܟܝܡܐ ܡܚܝܡ ܐܢܬܘܢ ܠܓܘܫܐ ܒܕܡܘܬܐ ܗܘ̇ ܐܝܟ ܢܦܫܐ ❖

ܠܗ̇ܘ ܚܟܝܡܐ ܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܚܘܝ ܦܘܪܥܢܐ ܒܝܬ ܠܝ ܠܡܠܟܐ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ. ܕܗܘ̇ ܐܢܬܘܢ، ܒܒܪܐ ܘܐܢܐ ܒܪ ܚܐܪܐ ❖

ܕܗ̇ܘ ܚܟܝܡܐ ܚܙܐ ܚܕ ܓܠܝܫܐ ܕܠܝܫܐ ܚܕ ܒܬܕܐ ܡܒܬܪܐ ܘܚܟܝܡ ܒ[ܬܪܗ]‏[35] ܘܒܥܐ ܘܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܐܢܬ [...]ܒܥܘ[36] [ܚܟܝܡ][37]. ܐܢܬ ܠܫܬܝܬ[38] ܐܘ ܗܘܘ ܠܝ ❖

ܠܚܟܝܡܐ ܚܕ ܫܐܠܘܗܝ، ܘܐܡ̣ܪܘ ܠܗ. ܕܚܟܡܐ ܗ̇ܝ، ܡܐܟܠܬܟ ܒܚܟܡܬܐ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ. ܕܚܟܡܐ ܕܦܩܕܝܢ ܬܪ̈ܥܐ ܕܚܝܠ ܘܡܬܪ̈ܐ ܠܡܚܒܠܘ ܠܐ ܡܠܦܢܐ ❖[39]

ܓܒܪܐ ܡܠܘܫܐ ܡܢܝܘ ܠܘܬ ܕܗ̇ܘ ܚܟܝܡܐ ܘܐܡ̣ܪ ܠܗ. [col. 2] ܡܢܐ ܗ̇ܝ، ܡ[ܐ]ܟܠܬܟ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ. ܡܕܡ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܐܢܬܘܢ. ܐܡ̣ܪ ܠܗ. ܡܛܠ ܡܢܐ ܡܕܡ ܕܡܫܠܡ ܐܢ ܐܢܬ ܐܟܠ ܐܢܬ. ܐܡ̣ܪ ܠܗܘܢ. ܕܐܦ ܐܢܬܘܢ ܡܕܡ ܕܐܫܠܡܬ ܐܢܐ ܐܟܠܬܘܢ ❖[40]

34 И. Гвиди приводит в своем тексте форму ܒܪܘܩܗ «в его плевке» (которая согласуется с контекстом), однако данная конъектура не представляется необходимой.

35 Слово в рукописи не может быть прочитано. Дополнение в скобках – предположение И. Гвиди.

36 Часть текста не читается.

37 Слово в рукописи стерто. Дополнение в скобках – предположение И. Гвиди.

38 Гвиди предлагает исправление ܠܫܬܝܬܝ.

39 *S*: ܠܚܟܝܡܐ ܚܕ ܫܐܠܘܗܝ، ܘܐܡ̣ܪܘ ܠܗ ܕܚܟܡܐ ܗ̇ܝ، ܡܐܟܠܬܟ ܒܚܟܡܬܐ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ. ܕܚܟܡܐ ܕܦܩܕܝܢ ܬܪ̈ܥܐ ܕܚܝܠ ܘܡܬܪ̈ܐ ܠܡܚܒܠܘ ܡܠܦܢܐ.

40 *S*: ܠܐܢܫܐ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪܘ ܠܗ. ܕܚܟܡܐ [marg. ܕܚܟܡܐ] ܗ̇ܝ، ܡܐܟܠܬܟ. ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܡ̣ܪ. ܡܕܡ ܕܐܫܠܡܢܘܬܐ ܐܢܬܘܢ. ܘܗܢܘܢ ܐܡ̣ܪܘ. ܘܡܛܠ ܡܢܐ ܡܕܡ ܕܫܠܡ ܐܢ ܐܟܠ ܐܢܬ. ܐܡ̣ܪ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܐܢܬܘܢ ܡܕܡ ܕܐܫܠܡܬ ܐܢܐ ܐܟܠܬܘܢ. ܐܡ̣ܪ ܗܘܐ ܟܢ ܥܠ ܚܟܝܡܐ ܗܘܪܐ ܠܟ ܕܚܟܡܬܐ.

ܠܡܚܒܫܐ ܚܕ ܚܒܝܫܐ ܕܩܪܒ ܕܢܡܘܬ ܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܒܪ ܒܡܢܐ ܥ̈ܝܢ ܟܐܒܬ ܐܢܬ. ܐܡܪ ܠܗ ܗܘ. ܒܪ ܚܕ ܠܠܝܐ ❖

ܕܝܘܓܢܣ ܚܙܐ ܐܢܬܬܐ ܕܬܠܝܐ ܒܐܝܠܢܐ ܘܚܢܝܩܐ ܘܐܡܪ. ܗܐ ܡܐ ܛܒܬܐ ܘܡܚܝܒܬܐ ❖

ܠܦܝܠܝܦܘܣ ܐܡܪ[ܝܢ ܠܗ] ܒܡܢܐ ܗ̇ܝ ܒܢܫܘܬܗ̇ ܕܐܢܬܬܐ ܒܢܫܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܓܢܚ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܕܒܡܢܐ ܕܠܐ ܦܩܚ ܐܢܫ ܠܡܐܡܪ ❖

ܠܣܘܩܪܛܝܣ ܫܐܠܘ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܐܝܟܢܐ ܢܕܪܫ ܢܦܫ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܝܠܦܢܘܬܗ ܪܘܚܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܓܢܚ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܟܕ ܬܫܡܫܘܢܝܗ̇ ܥܡ ܐܢܬܬܐ ܢܟܦܬܐ ❖

ܠܦܝܠܘܣܘܦܐ ܚܕ ܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܡܢܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܦܝܠܣܘܦܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܡܪ. ܠܘܬ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ❖

ܠܦܝܠܘܣܘܦܐ ܚܕ ܟܕ ܚܒܪ ܒܪܗ ܠܛܠܝܐ ܚܕ ܕܡܥܢܝܢܘܬܐ ܡܬܢܟܦܐܝܬ ܒܡ̈ܠܐ ܨܒܝܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܢ ܕܠܐ ܥܒܕ. ܫܐܠܗ ܗܘܐ ܘܒܥܐ. ܘܡܪܒ ܚܕ ܡܢ ܕܬܚܡܘܗܝ ܘܐܡܪ ܠܗ. ܠܡܢܐ ܠܐ ܐܬܟܢܫܬ ܒܟܠܗ ܡܢܐ ܕܚܙܝܬ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܡܪ. ܠܐ ܡܬܠܡܕ ܗܘܝܬ ܕܐܫܬܒܩ ܡܢ ܟܠܗ ܕܗܢܐ ܕܗܘܢܝܘܬܐ. ܘܠܐ ܡܢ ܒܘܪܟܐ ܟܠܐ ܕܠܛܦܘܣ. ܘܠܐ [...]

## Изречения философов
## для тех, кто хочет обрести благое терпение в своей душе[41]

1. Киника[42] Диогена спросили: «Отчего тебя называют именем “собака”?»[43]. Он же ответил им: «Оттого, что я лаю на воров, которые грабят ваши истинные дома, и входят для того, чтобы завладеть вашим имуществом».
2. Сократ увидел одного купца, который был печален и изможден, и сказал ему: «Для чего ты усердно трудишься, о человек, накапливая то, что растрачивает тебя?».
3. Платон увидел людей, причитавших во время похорон, и сказал им: «Люди, почему вы плачете о том, кто прекратил плач?».
4. Диоген увидел женщину, которая выходила наряженной из бань, и сказал тем, кто сопровождал ее: «Спасайтесь, люди, спасайтесь от западни, которую расставила душа той, что вышла на охоту!».
5. Аристотель сказал своему ученику: «Пусть у тебя будет четыре уха: два, которые слышат, и два, которые не слышат». Тогда тот спросил его: «А те, которые не слышат, – для чего они нужны мне?» Он же ответил ему и сказал: «Те, которые не слышат, – их ты обрати к речениям мудрецов»[44].

---

41 Ср. в связи с акцентом на терпении в данном заголовке рассуждение составителя сборника философских сентенций, сохранившееся в двух рукописях Британской библиотеки, которое цитируется в статье выше.

42 Сир. ܩܘܢܝܩܐ, от греч. *κυνικός*. Греческое понятие этимологически восходит к *κύων*, *κυνός* «собака», что создает дополнительную игру слов в греческих сентенциях. Нередко в последних Диоген прямо называется Διογένης ό *κύων*.

43 Такое вопрос нередко звучит в гномологиях в адрес Диогена, и в ответ на него философ предлагает самые разные афоризмы. См. пример из *Gnomologium Vaticanum* 194, приведенный во вступлении, а также Стобей, «Антология», III.13.44, см.: *Joannis Stobaei Anthologivm* / Rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. 3. Berolini, 1958, p. 268. Указание на то, что Диоген «лает» на недостойных встречается у Мубашшира б. Фāтика, см.: Badawī, A., *Mubaššir b. Fātik*, *Muḫtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*. Bayrūt, 1980, ṣ. 73.

44 В этических гномологиях можно встретить рассуждение о том, что человеку следует больше слушать, чем говорить, поскольку у него один язык, но два уха. См., например, Плутарх, *Moralia*, 502B (*De garrulitate*): *Plutarch’s Moralia*. Vol. VI: 439A–523B. Loeb Classical Library, p. 396. Возможно, что это расхожее представление легло в основу и сирийской апофтегмы.

6. Одного философа спросили: «Почему у тебя нет ни одного раба, прислуживающего тебе?». Тот ответил: «Потому что все правители мира, которые есть у вас, – это рабы, служащие мне»[45].
7. Афиняне спросили Диогена: «Почему у тебя нет дома?». Он ответил им: «О, если бы только вам было видно, насколько велик мой дом, так что дома и ваши, и всех людей заключены внутри него!»[46].
8. Одного философа спросили: «Сколько есть у тебя рабов, которые тебе служат?». Он ответил им: «Все ваши господа, которым служите вы!». Говорил же он о страстях[47].

---

45 Ср. сентенцию 8.

46 Диоген был известен как тот, у кого не было дома. Ср. его жизнеописание у Диогена Лаэртского (*Vitae Philosophorum*, кн. VI, гл. 22): «Любое место он использовал для любой цели: для еды, сна или беседы. И он говорил, указывая на портик Зевса и Помпейон, что афиняне предоставили ему место для жилья» (греч. текст: *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. Vol. I; libri I–X / Ed. M. Markovich. Stuttgart, 1999, p. 389). Согласно различным свидетельствам, Диоген использовал в качестве жилища бочку, что было равнозначно отказу от дома. Видимо, вместительность «подлинного» дома Диогена, о которой идет речь в сирийской апофтегме, противопоставлена тесноте его земного жилища.

Очень близкая к сирийской апофтегме сентенция содержится в двух арабских флорилегиях, *Муḫтаṣар ṣиван ал-ḥикма* и *Мунтаḫаб ṣиван ал-ḥикма*, которые восходят к не сохранившемуся сборнику XI в. (приписываемому Абӯ Сулаймāну ас-Сиджистāнӣ) *Ṣивāн ал-ḥикма*: وقيل له لم لا تتخذ لنفسك بيتاً فقال لو علمتم بيتي وكبره لأيقنتم أنّ بيوتكم وبيوت العالم لا تسعه «[Диогена] спросили: “Почему ты не приобрел себе дома?”. Он же сказал: “Если бы вы только знали мой дом и его величину, то наверняка бы поняли, что ваши дома и все дома мира не достаточны для него”» (араб. текст согласно *Мунтаḫаб ṣивāн ал-ḥикма*: Dunlop, D. M., *The Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī: Arabic Text, Introduction and Indices*. The Hague, 1979, p. 57). Одна из рецензий сборника *Ṣивāн ал-ḥикма*, видимо, послужила источником для аш-Шахразӯрӣ (XIII в.), который приводит аналогичную сентенцию (см. Overwien, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes*, S. 162).

47 *S*: «Другого [философа] спросили: “Сколько есть у тебя рабов, которые тебе служат?”. Он ответил: “Все ваши господа”. Говорил же он о желаниях души и тела».

Аналогичную апофтегму приводит аш-Шахрастāнӣ (1076–1153) в сборнике *Китāб ал-милал ва-н-ниḥал*: قالوا كم عبد لك قال اربابكم يعني الغضب والشهوة والاخلاق الردية الناشئة منهما – «[Диогена] спросили: “Сколько у тебя рабов?”. Он ответил: “Все ваши господа”. Т.е. гнев и вожделение, и все дурные свой-

9. Одного мудрого человека спросили: «Почему ты не рассердился, когда такой-то человек оскорбил тебя?». Он отвечал и сказал им: «Он произнес оскорбление, но я не почувствовал себя оскорбленным»[48].
10. Одного философа спросили: «Почему ты весело рассмеялся, когда такой-то плюнул тебе в лицо?». Он же сказал им: «Потому что насколько красив и прекрасен цветок в тени, настолько же красива и прекрасна моя мудрость на его взгляд».
11. Однажды насмешливые люди приблизились к Платону и спросили его: «Какая разница между мудрецом и невеждой?». Он ответил им: «Та же разница, что и между душой и телом». Тогда они сказали ему: «А как мы узнаем разницу между душой и телом? Ведь душа никогда не видна нам!». Он ответил им: «Вот так и мудрого вы не можете разглядеть, потому что он невидим, подобно душе»[49].

---

ства, которые происходят из них» (араб. текст: Cureton, W., *Kitāb al-milal wa-al-niḥal: Book of religious and philosophical sects by Muhammad al-Shahrastāni*. London, 1846, pt. 2, p. 332). Характерное пояснение, которое приводится в этой апофтегме после слов Диогена (ср. также параллель у аш-Шахраста̄нӣ к сентенции 15), сближает арабскую версию с сирийской и дает основания предполагать, что одним из источников сборника аш-Шахраста̄нӣ послужил некий сирийский флорилегий.

48 Ряд похожих как по форме, так и по содержанию сентенций содержится в *Gnomologium Vaticanum*, см., например, сентенцию 184: Ὁ αὐτὸς εἰπόντος τινὸς ὅτι “καταγελῶσί σου οἱ ἄνθρωποι” ἔφη· “ἐγὼ δὲ οὐ καταγελῶμαι.” – «Когда кто-то сказал [Диогену]: “Люди смеются над тобой”, тот ответил: “Но я не позволяю над собой смеяться”» (Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, S. 75); ср. апофтегму № 431: Πλάτωνί τινος λέγοντος ὅτι “τινὲς λοιδοροῦσί σε” ἔφη· “ἀλλ' ἐγὼ οὕτως διάξω, ὥστε ἀπιστεῖσθαι αὐτούς.” – «Когда кто-то сказал Платону: “Некоторые ругают тебя”, он ответил: “Я же буду жить так, что им не станут верить”» (Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, S. 161). Ср. также последнюю (незавершенную) апофтегму ватиканского сирийского сборника, которая, видимо, содержит в себе тот же смысл.

49 Размышления о том, что душа невидимым образом содержится в теле, мы находим в «Сочинении, составленном философами о душе» в *Sin. Sir. 16* (которое служит переводом Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν Григория Чудотворца). Текст: Lewis, A., *Catalogue of the Syriac MSS. in the convent of St. Catharine on the Mount Sinai*. (Studia Sinaitica, 1). London, 1894, p. 19–26. Перевод: Ryssel, V., *Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-*

12. Диогена спросили: «Какая разница между тобой и царем?». Тот ответил: «Он – раб, а я – сын свободного»[50].
13. Диоген увидел одного юношу, одетого в великолепную тогу, [края которой] обвивали его, и отвечал и сказал ему: «Послушай, [...] что именно [вьется]: ты вокруг своей одежды или же она вокруг тебя?»[51].
14. Одного мудреца спросили, говоря: «Сколько ты ешь в течение дня?». Он же сказал им: «Столько, сколько требует-

---

*syrischen Literatur* // Rheinisches Museum für Philologie, N.S., 51 (1896), S. 1–20 (перевод: S. 4–9). Ср. выше сентенцию, где Диоген говорит, что его дом невидим для глаз, когда речь идет, очевидно, о его душе (или разуме). В гномологии *Китāб ал-Муджтанā* мусульманского автора IX в. Ибн Дурайда, приводится рассказ о встрече Диогена со сборщиком налогов, где Диоген на вопрос последнего о его имуществе указывает на свою грудь, добавляя, что все оно находится там, не будучи видимым для других (см.: Rosenthal, F., *Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's Kitāb al-Mujtanā* // Orientalia 27 (1958), p. 29–54. См. p. 33).

50 См. сентенцию 8 выше, которая служит ключом к содержанию и данной апофтегмы. Ср. *Gnomologium Vaticanum* 472: Σωκράτης ἔλεγεν ἐκεῖνον μόνον βασιλέα εἶναι τὸν δυνάμενον ἄρχειν τῶν οἰκείων παθῶν. – «Сократ говорил, что царем является только тот, кто способен властвовать над своими страстями» (Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, S. 175). Чрезвычайно близкая к сирийской сентенции апофтегма (особенно в свете пояснения, которое предлагается в сентенции 8 ранее) приводится в двух гномологиях, отражающих традицию *Ṣивāн ал-ḥикма* (см. выше прим. 44): وسئل ما الفصل بينك وبين الملك فقال الملك عبد الشهوات وأنا مولاها «[Диогена] спросили: “Какая разница между тобой и царем?”. Он ответил: “Царь – раб страстей, я же – их господин”» (араб. текст согласно *Мунтаḫаб ṣивāн ал-ḥикма*: Dunlop, *Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikmah*, p. 58). Арабская сентенция была заимствована в «Книге занимательных историй» Бар Эбрея (см.: *The laughable stories collected by Mâr Gregory John Bar Hebræus* / The Syriac text edited with an English translation by E. A. Wallis Budge. London, 1897, p. 8 [сир. текст], 8 [англ. пер.]).

51 Похожие апофтегмы, где рассказывается, что Диоген задает некий провокативный вопрос юноше, который слишком много внимания уделяет своей внешности, довольно часто встречаются и в греческих, и в арабских флорилегиях. Ср. *Gnomologium Vaticanum* 177: Ὁ αὐτὸς κατανοήσας μειράκιον ἐπὶ τῇ πολυτελείᾳ τῆς χλαμύδος σεμνυνόμενον “οὐ παύσῃ”, ἔφη, “μειράκιον ἐπὶ προβάτου σεμνυνόμενον ἀρετῇ;” – «Когда [Диоген] увидел юношу, который хвастался свой дорогой одеждой, он сказал: “Мальчик, не перестать ли тебе прославлять достоинства барана?”» (Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, S. 72).

ся дверям моих глаз и ушей, чтобы в меня могло входить учение»[52].

15. Насмешливые люди приблизились к Диогену и спросили его: «Какая у тебя пища?». Он же ответил им: «Та, которую вы отвергаете». Они сказали ему: «А почему ты ешь то, что мы отвергаем?». Он ответил им: «Ведь и вы едите то, что отвергаю я!»[53].
16. Одного мудрого слепца, который был близок к смерти, спросили: «Ты умираешь сыном скольких лет?». Он ответил: «Сыном одной ночи»[54].
17. Диоген увидел женщину, на которой были надеты чеканные и отшлифованные вещи, и сказал: «Вот смерть, и она украшена!»[55].
18. Платона спросили: «Насколько велико зло от злой женщи-

---

52 *S*: «Одного мудреца спросили и сказали ему: “Сколько тебе требуется пищи в день?”. Он же сказал: “Столько, чтобы двери моих глаз и ушей были в состоянии получать знание”».

53 *S*: «Другого [философа] спросили: “Сколько [маргиналия на полях: «Какая...»] у тебя пищи?”. Он ответил: “Нечто, что вы отвергаете”. Они же сказали: “А почему ты ешь то, что мы отвергаем?”. Он ответил: “Потому что и вы едите то, что отвергаю я”. Говорил же он об обучении и познании мудрости».

Похожий рассказ приводит аш-Шахрастāнӣ: وسأله عصبة من اهل الجهل ما غذاوك قال ما عفتم يعني الحكمة قالوا فما عفت قال ما استطبتم يعني الجهل – «Группа глупых людей спросила [Диогена]: “Какая у тебя пища?”. Он ответил: “Та, от которой вы воздерживаетесь”. Т.е. мудрость. Они сказали: “А от чего воздерживаешься ты?”. Он ответил: “От того, что вы находите вкусным”. Т.е. от глупости» (араб. текст: Cureton, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, p. 332).

54 В тексте используется игра слов, которая характерна для сирийского языка (а также для ряда других семитских языков), где понятие ܒܪ может использоваться не только в прямом значении «сын», но и выражать отношения принадлежности, особенно в случае обозначения возраста. Таким образом, вопрос «Ты умираешь сыном скольких лет?» можно также перевести: «Ты умираешь в каком возрасте?».

55 И в греческих, и в арабских гномологиях значительное количество сентенций с именами Диогена и Платона обращены против женщин. Ср. *Gnomologium Vaticanum* 189: Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τί κακὸν ἐν βίῳ ἔφη· “γυνὴ καλὴ τῷ εἴδει”. – «Когда [Диогена] спросили, какое (наибольшее) зло в жизни, он сказал: “Женщина, красивая видом”» (Sternbach, *Gnomologium Vaticanum*, S. 77).

ны?». Он же отвечал и сказал: «Настолько, что человек не способен сказать».

19. Сократа спросили и сказали ему: «Как мы испытаем нашу душу в добродетели долготерпения?». Он же ответил и сказал им: «Когда будете жить со сварливой женой»[56].

20. Одного философа спросили: «Кто такие философы?». Он ответил: «Для людей они как боги[57], а для Бога они как люди»[58].

---

56 Распространенная история про сварливость жены Сократа. Наиболее раннее указание на это свойство Ксантиппы появляется в произведении «Пир» (*Symposium*) ученика Сократа Ксенофонта («Пир» 2.10): «Тут Антисфен сказал: "Если таково твое мнение, Сократ, то как же ты не воспитываешь Ксантиппу, а живешь с женщиной, сварливее которой ни одной нет на свете, да, думаю, не было и не будет?". "Потому, – отвечал Сократ, – что и люди, желающие стать хорошими наездниками, как я вижу, берут себе лошадей не самых смирных, а горячих: они думают, что если сумеют укрощать таких, то легко справятся со всеми. Вот и я, желая быть в общении с людьми, взял ее себе в том убеждении, что если буду переносить ее, то мне легко будет иметь дело со всеми людьми"» (см. греч. текст: *Xenophon: Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia*. (Loeb Classical Library, 168), p. 546).

57 В сир. тексте стоит форма ед.ч., но более логично здесь предположить потерю *сейаме*, т.е. форму мн.ч.

58 Эта мысль появляется в разной форме в различных гномологиях. Климент Александрийский вкладывает ее в «Строматах» (4.25) в уста Платона: εἰκότως οὖν καὶ Πλάτων τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζήσεσθαί φησι – «Итак, Платон справедливо утверждает, что тот, кто стремится созерцать идеи, будет жить подобно богу среди людей» (*Clemens Alexandrinus: Stromata, Buch I–VI* / Hrsg. von O. Stählin. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Bd. 15. Leipzig, 1906, S. 317). Климент приводит эту сентенцию как одно из «свидетельств» античных авторов о Боговоплощении. Событие Воплощения служило для христиан не только характеристикой Бога, но и откровением о природе человека, ср. слова Иисуса: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: "Я сказал: вы боги?"» (Ин 10, 34, ср. Пс 81, 6). В раннем христианстве это трансформировалось в знаменитую сентенцию: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом». Фома Маргский пишет, что языческие философы, как и христианские подвижники, через свою философию «стали как боги среди людей» (см. Budge, *Book of Governors*, vol. 1, p. 297 (сир.); vol. 2, p. 529 (англ.)).

Сентенцию, очень похожую на сирийскую апофтегму, приводит Абӯ л-Фарадж Ибн Хиндӯ (сер. X–нач. XI вв.): وسئل ديوجانس بم يشبّه الحكماء فقال اذا قيسوا بالناس فهم كالالهة واذا قيسوا باللّه فهم كالملائكة – «Диогена спросили: "На кого похожи

21. Когда некий философ проходил мимо одного нищего городского певца[59], тот стал грубо поносить его пустыми словами. Он же спокойно молчал, словно не слыша. Тогда приблизился один из его друзей и спросил его: «Почему ты не пришел в гнев от всего того поношения, которое испытал?» Он же сказал: «Я никогда не верил тому, что слышал из пения ласточки[60]. И я не подобен ворону, который запрещает попугаю[61]. И не [...]».



мудрецы?”. Он ответил: “Если их сравнивать с людьми, то они как боги, а если с богами – то как ангелы”» (араб. текст: Khalifat, S., *Ibn Hindū, sīratuhū, ārā’uhū-l-falsafīyatu, mu’allafātuhū*. Vol. 1. Amman, 1996, ṣ. 410, сентенция 458).

59 Сир. ܠܘܛܩܐ, видимо, восходит к редкому греческому слову λῶταξ, которое выступает обозначением человека низкого положения, нищего, а также музыканта, певца (в пользу чего свидетельствует появление далее понятия ܙܡܪܐ «пение»). Таким образом, речь здесь идет о нищем, который зарабатывал пением на улице.

60 Буквально: «...из дела пения ласточки» (возможно также, что форму ܥܒܕܐ «дело» следует исправить на ܡ̈ܠܐ «слова»). Можно предположить, что сирийское выражение служит переводом греческого глагола χελιδονίζω «щебетать, словно ласточка (χελιδών)», т.е. «нести чушь».

61 Очевидно, две птицы появляются здесь в связи с тем, что обе они обладают способностью имитировать речь человека, так что философ таким образом отказывается быть участником разговора двух глупцов, бессмысленно повторяющих чужие слова. Интересно отметить, что ласточка, ворон и попугай выступали персонажами басен Эзопа, хорошо известными в античном мире.

Алексей Муравьев

# Легенда о Юлиане Отступнике у Ṭабарӣ и ее сирийские источники

Исследователь раннесредневековой мусульманской историографии не может не отдавать себе отчет в том, что она складывалась не вдруг и не на пустом месте, но постепенно и под влиянием сразу нескольких историографических и литературных традиций. И уж кому как не Карлу Брокельманну, творцу фундаментальной и до сих пор непревзойденной истории арабской словесности[1], с его интересом к другим семитским языкам и литературам было ясно, до какой степени мусульманская историческая традиция была обязана византийской, сирийской и древнеперсидской.

Особенное значение для формирования мусульманской историографии имеет выработка ею форм и стереотипов освящения домусульманской истории. Золотой век арабской классической литературы решал две основные культурные задачи: закладка культурного и исторического фундамента исламской цивилизации и усвоение высших культурных достижений покоренных народов. Глубокое усвоение эллинизма, прежде всего науки и медицины, впрочем, не ограничило сферу заимствований только античным миром. На позднеантичном Востоке существовали древние персидская и индийская культура и литература, а также разные восточные культуры, сирийская, армянская, египетская (коптская) и культура иудеев. Все вышеперечисленные культурные области от персидской и индийской невыгодно, для мусульманского мыслителя, от-

1 Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*. Bd. 1–2. Weimar/Berlin, 1898–1902 (переизд.: Leipzig, 1909); Supplementbände 1–2. Leiden, 1937–1938, особ.: Erster Supplementband.

личала их выраженная религиозная ориентация. Если в эпоху Омейядов культурное строительство носило скорее характер аккумуляции, то во время правления ʿАббасидов начался синтез. Белāẕурӣ (ум. 892), Йаʿḳӯбӣ (ум. 897), Ṭабарӣ (838–923), Масʿӯдӣ (ум. 956), Ибн ал-Асӣр (1160–1234), Абӯ-л-Фидāʾ (1273–1331) и другие средневековые писатели создали основу исторического самосознания, в котором само понятие *таʾрӣх̮* оказалось между *ḥадӣс̱*ом как священной исторической традицией и такими жанрами как *адаб*, *ḥикма* и *сийаса*[2].

Конструирование «большой», народной идентичности вместо племенной всегда требует создать предысторию. Если есть великие свершения (завоевание почти всего Ближнего Востока), то должна быть и эпическая история восхождения к могуществу и славе. Из кирпичиков племенного бедуинского быта такую историю было соорудить сложно. Слишком локальны традиции, слишком много противоречий между бедуинскими родами, слишком проблематичными были отношения между бедуинами Аравии и арабскими племенами Джазӣры, многие из которых были христианизированы еще в IV–V вв. Ислам же, как известно, вышел из Ḥиджāза, т.е. именно из мирка арабских племен, пусть даже Банӯ Ḳурайш было одним из самых крупных.

Ответ на этот запрос был дан двоякий: с одной стороны, была совершена координация племенной истории арабов, прежде всего, ḳурайшитов, и библейской истории исмаилитов. Этой темы мы касались в недавней статье об арабо-исламской полемике[3]. Второе направление состояло в территориальном принципе. Мусульмане завоевали большие территории Египта, Палестины, Сирии и Месопотамии, на которых издавна проживали великие народы и нации древности. Идейный выход состоял в том, чтобы всю доисламскую историю этих территорий рассматривать как предысторию Халифата. История

2 Khalidi, T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. (Cambridge studies in Islamic civilization). Cambridge, 1994, esp. p. 234–235.

3 Афиногенов, Д. Е., Муравьев, А. В., *Два мотива антиисламской полемики в Хронике Георгия Монаха* // Христiанскiй Востокъ 5/XI (2009), с. 358–367.

Ирана, а также история позднеантичного Рима и Византии стала систематически инкорпорироваться в арабский исторический дискурс: то как некая предыстория ислама, то как вообще звено в цепи мировой истории, элемент эпической или энциклопедической панорамы.

Ввиду решения ранней исламской историографией указанных задач, фигура Абӯ Джаʿфара Муḥаммада ибн Джарӣра ибн Йазӣда ибн Кас̱ӣра аṭ-Ṭабарӣ, безусловно, заслуживает отдельного внимания. Выходец из Āмула в прикаспийском Ṭабаристāне (Брокельманн даже говорит о явном *Iranische Herkunft*[4]), он рано столкнулся с религиозными распрями в арабской среде. В его родном Ṭабаристāне были сильны муʿтазилиты и ẖāриджиты, влияние шӣʿизма также было весьма значительным. Происхождение Ṭабарӣ остается неясным, он не любил распространяться о себе и своей семье в своих сочинениях. Ф. Розенталь указывает, что его родня носила вполне традиционные арабские имена, и хотя в одном стихотворении Абӯ Бакра ал-H̱увāризмӣ предпринята попытка записать Ṭабарӣ в ʿалидский род Банӯ Джарӣр, в связи с чем он назван *рāфиḍӣ* («экстремистом»), эту информацию едва ли можно счесть объективной[5]. Поступив в Раййе в учение к Нумайду ар-Рāзӣ, Ṭабарӣ погружается в изучение Корана и сунны, затем переезжает в «город мира» Багдад, а затем в Баṣру, Кӯфу и Вāсиṭ. Учителя, с которыми он встречался во время своих поездок по разным культурным и интеллектуальным центрам Халифата, остались в виде цитат в его знаменитом «Тафсӣре» (*Китāб джāмиʿ ал-байāн фӣ тафсӣр ал-Ḳурʾāн*). Пожив при халифском дворе и освоив каллиграфию, Ṭабарӣ отправился в Египет. После нескольких лет пребывания в Миṣре, молодой ученый возвращается в Багдад, где поселяется в квартале Шаммāсиййа и в течение пятидесяти лет занимается учеными трудами и преподаванием. Андалузский ученый ал-Ḳурṭубӣ (Кордовец) в 964 г., уже после смерти Ṭабарӣ, был в Багдаде

4 Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 1. Suppl., S. 217.
5 Rosenthal, F., (pref.) *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 1. Albany, 1989.

и писал, что Ṭабарӣ был حصور, т.е. холостяк и никогда не был женат, а также что он был гурманом, любителем здоровой еды и обладал хорошим чувством юмора. Главными занятиями его были толкование Корана (его «Тафсӣр» считается классикой научного толкования), историография (его «Таʾрӣẖ» стал классическим сводом истории) и исламское право. Муḥаммад ал-Балʿамӣ сделал выборочный перевод хроники Ṭабарӣ на персидский[6].

Нас, прежде всего интересует знаменитый исторический свод, «Таʾрӣẖ» (تاريخ الرسل والملوك, «История пророков и царей»)[7], грандиозная компиляция, затмившая историков предыдущего времени, сочинения которых использовал Ṭабарӣ. Н. А. Медников писал о методе Ṭабарӣ так: «Сочиненіе ат-Табарія состоитъ изъ распредѣленныхъ по годамъ и событіямъ отрывковъ различныхъ авторовъ, при чемъ нерѣдко объ одномъ и томъ же событіи сообщаются различные версіи. При первомъ, бѣгломъ обзорѣ не замѣчается слѣдовъ критическаго отношенія къ историческому матеріалу. Но болѣе внимательное разсмотрѣніе обнаруживаетъ, что задачей ат-Табарія не было простое собраніе всѣхъ доступныхъ ему свѣдѣний о каждомъ событіи и занесеніе ихъ въ хронологическомъ порядкѣ, для чего было бы достаточно разрѣзать на кусочки сочиненія его библіотеки, разсортировать ихъ и переплести въ новые томы. При каждомъ изъ отделовъ, на которые можно раздѣлить его лѣтопись, ат-Табарій выбираетъ себѣ руководителя, писателя, которому он довѣряетъ болѣе, чѣмъ другимъ, и сообщаетъ его разсказъ in extenso»[8]. Иначе говоря, труд Ṭабарӣ

6 *Chronique de Abou-Djafar-Moʻhammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari* / traduite sur la version persane d'Abou-ʻAli Moʻhammed Belʻami… par M. H. Zotenberg. Paris, 1869.

7 *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* / ed. M. J. de Goeje, rec. J. Barth et Th. Nöldeke. Vol. II. Lugduni Batavorum, 1881–1882 (переизд. 2005–2010). Второе издание вышло в Египте под ред. М. Абӯ-л-Фаḍла Ибрāхӣма (Каир, 1960–1962). Англ. пер.: *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 5: *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids and Yemen* / tr. C. E. Bosworth. Albany, 1999.

8 Мѣдниковъ, Н. А., *Палестина отъ завоеванія ея арабами до крестовыхъ*

представляет собой сборник выписок из различных ранних арабских источников, связь с живой пехлевийской традицией у него едва ли была, на сирийские тексты он не ссылается, а греческим не владел.

Его «Та'рӣх̮» вышел вполне классической *Weltchronik* в византийском смысле, т.е. он составлял духовную генеалогию государства, которое Ṭабарӣ считал мировой (в перспективе) империей. В ряду правителей Рима, которых Ṭабарӣ записал в свой перечень «царей», важных для исторической генеалогии Халифата, особое место занимает римский император Флавий Клавдий Юлиан, именуемый в византийской традиции Ἀποστάτης или Παραβάτης[9]. Этот властитель прославился как своей прожектерской попыткой вернуть Римскую империю в язычество, так и своей полемикой с христианами. Христианская традиция сохранила весьма красочный рассказ о смерти Юлиана от небесной стрелы, посланной рукой мученика Меркурия в качестве небесной кары[10]. История о восшествии Юлиана на трон также была в христианской передаче обогащена всевозможными интересными подробностями. Легенды о Юлиане Отступнике распространились не только в грекоязычном мире, тиран стал парадигматической фигурой для сирийцев, грузин, армян и коптов.

Впрочем, есть еще одно важное соображение, могущее существенно повлиять на наши выводы относительно филиации источников Ṭабарӣ. Соответствующий фрагмент «Та'рӣх̮*а*», как указывает сам Ṭабарӣ (с. 839), воспроизводит утраченный текст знаменитого Хишāма ибн ал-Калбӣ, а тот опирается еще на какие-то источники. Как известно, именно Ибн ал-Калбӣ, автор ста сорока трудов, предложил исмаилитскую генеало-

---

*походовъ по арабскимъ источникамъ* // Православный палестинскій сборникъ. Т. XVII, Вып. 2 (2). СПб. 1897, с. 37–38 введения.

9 Bowersock, G., *Julian the Apostate*. Bristol, 1978; см.: Муравьев, А. (пер., пред.), *Мар Афрем Нисибинский (прп. Ефрем Сирин), Юлиановский цикл*. (Smaragdos Philocalias). М., 2006.

10 Муравьев, А. В., *Переписка Василия Великого и Юлиана Отступника в ее отношении к житийной традиции последнего (BHG 260)* // Вестник древней истории 3 (1997), с. 156–170.

гию арабов и описал в своей «Книге идолов» (*Китāб ал-аṣнāм*) доисламскую арабскую религию как «язычество». Однако в случае с историей Сасанидских и византийских царств Ибн ал-Калбӣ, вероятно, опирался на труды своего отца, известного энциклопедиста и неутомимого собирателя сведений о доисламских царствах Муḥаммада ибн ас-Сā'иба ал-Калбӣ, умершего в Кӯфе в 146 г.х./763 г. Р.Х.[11] В поисках сведений тот ознакомился с множеством источников, в числе которых, вероятно, были и христианские, как арабские, так и, возможно, сирийские. Возможную филиацию таких источников мы рассмотрим и для указанного фрагмента о Юлиане. Этот эпизод, как нам кажется, проливает свет как на метод Ṭабарӣ, так и на его источники.

## Текст

Фрагмент о Юлиане находится в разделе «Та'рӣḫ*а*», посвященном древним царствам, в издании М. де Гуе[12] это соответствует страницам 840–845 арабского счета.

> 1. ...[13] тогда ромеи решили сделать царем одного человека по имени Юлиан (لُليانوس) из семьи Константина (من اهل بيت قسطنطين). Он придерживался римской веры (بملّة الروم), которая была до христианства (التي كانت قبل النصرانية). Прежде он прятал это и выдавал себя за христианина, но как только он воцарился, открыто объявил себя приверженцем римской веры, восстановил ее и приказал возобновить ее, разрушить церкви, а епископов, христианских первосвященников (احبار النصارى), убить.
>
> 2. Он собрал большие толпы ромеев, хазар (الخَزَر) и арабов, которые жили в его царстве, чтобы с их помощью сразиться с Шапуром (سابور) и войсками персов. Арабы восполь-

---

11 О нем см.: Atallah, W., *Al-Kalbi // The Encyclopedia of Islam*. New Edition. Vol. IV. Leiden, 1997, p. 495–496; главный генеалогический труд ибн ал-Калбӣ издан В. Каскелем в Лейдене в 1966 г. (Caskel, W., *Ǧamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*).

12 *Annales quos scripsit Abu Djafar*, ṣ. 840–845.

13 Строка 10.

зовались случаем отомстить Шапуру, который убил много арабов. Поэтому в войске Юлиана (عسكر لليانوس) собралось 170 тысяч арабских воинов. Юлиан выслал их вперед с мужем из ромейской знати (رجل من بطارقة) по имени Иовиан (يوبنيانوس)[14], которого назначил командующим авангардом, но тот отказывался, пока они не вошли в персидскую страну.

3. Когда Шапур понял, как много ромейских, арабских и хазарских войск было [у Юлиана], он испугался и выслал разведчиков, чтобы те донесли ему, сколько врагов, насколько они храбры и сколько урона они уже нанесли. А поскольку сведения разведчиков о Юлиане и его армии (جنده) разнились между собой, Шапур переоделся и пошел в сопровождении одного доверенного лица, чтобы самому сосчитать войско. Когда же он приблизился к полку (عسكر) Иовиана, начальника передового отряда (مقدمة) Юлиана, то послал одного из своих спутников к полку Иовиана, чтобы получить достоверные сведения.

Но ромеи заметили их, захватили и привели их к Иовиану (يوسانوس). Ни один из них не открыл приказа, с которым они были посланы в его войско, за исключением одного человека из них, который рассказал, как все было, и открыл само место, где был Шапур, и попросил дать ему людей (جندا), чтобы пойти и доставить ему Шапура. Но едва Иовиан услышал эту речь, как послал одного из своих самых доверенных к Шапуру, чтобы оповестить и предупредить его. Шапур тотчас же поскакал оттуда к своему войску.

4. Но тут случилось, что арабы из войска Юлиана попросили у него разрешения сразиться с Шапуром, и когда он удовлетворил их просьбу, напали на Шапура, рассеяли его силы и нанесли ему великое поражение. Шапур бежал с остатками своего войска, а Юлиан захватил резиденцию (محلّة) Шапура Ктесифон (طيسبون) и государственную казну со всем богатством Шапура.

5. Тогда Шапур написал в войска, расквартированные в отдаленных округах, о том, что причинили ему Юлиан и его арабы, и приказал военачальникам немедленно прибыть

---

14 В ркп.: يوسانوس, что является ошибочной репунктировкой; издатель (де Гуе-Барт-Нёльдеке; *Annales quos scripsit Abu Djafar*, ṣ. 841, прим. C) поясняет, что подобную ошибку он нашел в ркпп. *expressa nota*, хотя правильное чтение он знает и даже приводит ссылку на статью Нёльдеке о «Романе».

со всеми силами. Как только войска быстро собрались к нему со всех сторон, он предпринял контрнаступление на Юлиана и отвоевал у него назад город Ктесифон. И отошел Юлиан со своим войском в город Вех-Арташир (بهْأَرْدشير). Юлиан и Шапур стали обмениваться в спешке посольствами. Но однажды Юлиан сидел в своей комнате (حجرته), как вдруг его насмерть поразило острие стрелы (سهم), [посланное] невидимой рукой в сердце.

6. От такого поворота все войско взволновалось, они задумались о его судьбе и стали подумывать, как бы им убраться вон из Персидской страны. Составился совет без царя и без вождя, и они стали просить Иовиана принять царство. Тогда тот стал отказываться, и когда стали принуждать его, сказал им, что он по вере христианин (على ملّة النصرانيّة) и не может управлять людьми, которые имеют иные, чем он, убеждения. Тогда ромеи сказали, что они разделяют его веру и что они держались ее тайно только из страха перед Юлианом. После этого он согласился с их прошением и воцарился над ними, они признали себя [вновь] христианами.

7. Когда Шапур узнал о кончине Юлиана, он отправил следующее послание римскому полководцу (قوّاد جنود الروم): «Бог сейчас предал вас в нашу власть в отместку за то, что вы сотворили нам неправду и вторглись в нашу страну. Мы решили теперь ждать, пока вы погибнете от голода здесь, так что нам не придется даже обнажить меч или копье. Посему пришлите к нам вашего военачальника (رئيساً) для переговоров, если вы такового избрали».

Хотя Иовиан собрался один отправиться к Шапуру, все его военачальники выступили против этого намерения. Но он убедил их, и прибыл к Шапуру с восьмьюдесятью самых надежных соратников из лагеря и всей армии, с венцом (تاجه) на [главе] его. Когда Шапур услышал о его прибытии, то вышел к нему навстречу. Оба упали друг перед другом на землю, а затем обнял его Шапур в благодарность за то, что он сделал для него. Он разделил трапезу с Шапуром и возрадовался. Шапур же велел передать ромейским полководцам и начальникам, что если они изберут императором кого-либо иного кроме Иовиана, то все сгинут в Персии, и только по причине его избрания он не велит применять против них силу.

Таким образом, положение Иовиана из-за его энергичных усилий укрепилось. Затем он [шах Шапур] сказал: «Ро-

меи напали на нашу страну, много народу убили, вырубили финиковые пальмы и другие деревья в Савāде (السواد) и уничтожили поля земледельцев. Теперь они должны возместить нам либо полную цену того, что они уничтожили и разорили, или пусть отдадут Нисибин (نصيبين) с округой в качестве возмещения! Он принадлежал Персии, но ромеи захватили его». Иовиан и его воеводы в ответ согласились предоставить Шапуру то, что он просил, и уступили ему Нисибин.

Когда достигло это жителей, они переселились оттуда в другие места Римского царства (مملكة الروم), потому что они боялись иноверного шаханшаха (ملك الملك). Когда Шапур узнал об этом, он привел из Иcṭаẖра, Исфахāна (إصْبَهان) и других областей своей страны 12 тысяч человек хорошего рода в Нисибин и поселил их там. Иовиан же возвратился с войском в ромейскую страну, где скончался после короткого правления (ملكها زمنا يسيرا)[15].

* * *

Текст Ṭабарӣ интересен уже тем, что содержит уникальные сведения о ходе персидской кампании Юлиана. Уникальные, правда, с точки зрения византийских источников. Ни у Аммиана, ни у Ливания, ни у Евнапия, ни у Григория Богослова, ни у утраченного Евтихиана (признанных источников для времени похода) мы не найдем этой истории. Иначе говоря, Ṭабарӣ или Ибн ал-Калбӣ явно позаимствовали сюжет где-то в другом месте. То, что источником историка мог послужить сирийский текст, именуемый обычно «Романом о Юлиане», пришло в голову уже Т. Нёльдеке[16]. Одновременно с подготовкой в печать труда Ṭабарӣ (1882 г.) он занимался сирийскими рукописями Британского музея, каталог которого подготовил знаменитый У. Райт[17]. Среди этих рукописей Райт заметил

15 *Annales quos scripsit Abu Djafar*, ṣ. 843; нем. пер.: Nöldeke, T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*. Leyden, 1879, S. 60–64.

16 Muraviev, A., *The Syriac Julian Romance and its place in Literary History* // Христіанскій Востокъ 1/VII (1998), с. 194–206.

17 Wright, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*. [Vol. III]. London, 1872, p. 1042–1045.

одну, содержавшую рассказ о Юлиане (*Add. 14641*, fol. 1–132r) и спросил о ней мнения своего немецкого коллеги. Нёльдеке исследовал вопрос, приобщил к *Add. 14641* еще одну лондонскую рукопись *Add 7192* из собрания К. Рича и назвал их вместе *Julianusroman* по аналогии с «Романом о Александре». Этот «Роман», как стало ясно впоследствии, представляет собой агиографический текст, созданный в V в. (самая ранняя рукопись *Add. 14641* датируется VI в.), который повествует о восшествии императора-отступника на трон, его гонениях на христиан, персидской войне и смерти. Исследовав текст двух рукописей Британского музея, Нёльдеке сделал вывод, что речь идет об одном и том же тексте, но о разных его частях[18]. Он передал текст своему ученику Иоганну Георгу Хоффману из Киля, известному сирологу, для издания, которое и было осуществлено в 1880 г. в Лейдене.

После этого исследование источников и самого текста Ṭабарӣ и исследование «Романа» пошло двумя разными путями. Сам текст привлекал куда меньше внимания исследователей поздней античности, зато поздние его части оказались важны для исламской истории. Что касается «Романа», то среди антиковедов возобладало мнение, что этот текст есть «чистая фантазия» и не имеет отношения к исторической действительности, а влияние его на историографию также было небольшим. В 1906 г. семитолог Р. Готтхейль опубликовал в Лейдене в серии *Semitic Study* выборку из «Романа», в предисловии к которой он впервые указал на ряд арабо-мусульманских историков, которые зависят от «Романа», ученый даже написал: «it may even be conjectured that a translation was made into Arabic, seeing that it evidentially forms the basis for the legendary accounts of Julian in Muhammadan histories»[19]. Позднее К. С. Кекелидзе, будущий академик АН Грузинской ССР, уви-

18 Nöldeke, Th., *Ueber den syrischen Roman von Kaiser Julian* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 28 (1874), S. 263–292; Nöldeke, Th., *Ein zweiter syrischer Julianusroman* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 28 (1874), S. 660–674.

19 Gottheil, R. J. H., *A Selection from the Syriac Julian Romance*. Leiden, 1906, p. IX–X.

дел в «Романе» один из источников грузинской национальной истории «Картлис цховреба» (а именно части «Жизнь Вахтанга Горгасала»), которая, как считали, в значительной мере зависит от арабских источников[20]. В 1953 г. американская экспедиция занялась пересъёмкой арабских рукописей монастыря св. Екатерины на горе Синай. Среди рукописей Синайского собрания находилась одна, *Sinai arab. 516*, которая на первом же листе содержала имя لُليانوس. В 1956 г. этот факт заметил израильский ученый Уриэль Бен Хорин, который предпринял углубленное исследование рукописи и пришел к выводу, что перед ним арабский перевод сирийского «Романа». Он также увидел сиризмы (аккузатив с *li*, подобный сирийской конструкции с ܠ) и по колофону сделал вывод, что переписчик Саʿӣд ибн Стефан ибн Маркиан написал рукопись в 928 г.[21] Фрагмент той же синайской рукописи с колофоном Бен Хорин отыскал в коллекции знаменитого Альфонса Минганы в Селли Оук под шифром *Mingana Ar. Christ. 239*. Автор статьи даже указал на «Таʾрӣх̱» Ṭабарӣ как на возможный узел передачи, однако ему не удалось развить своей идеи: когда статья вышла из печати (1961 г.), ее автора уже не было в живых.

Внимание исследователей надолго переключилось на сирийский текст, изданный И. Г. Хоффманом. Только в 1981 г. М. ван Эсбрук вновь обратил внимание исследований на арабский перевод, указав в своей работе на ряд несоответствий между сирийским и арабским[22] текстами. Ван Эсбрук поставил под сомнение даже факт перевода с сирийского на арабский, предполагая возможный греческий прототип, с которого был сделан утерянный ныне сирийский текст-оригинал арабского перевода, сохранившегося в синайской рукописи. В ходе

---

20 კეკელიძე, კ. [Кекелидзе, К.], ვახტანგ გორგასლანის ისტორიკოსი და მისი ისტორია: ისტორიულ-ლიტერატურული ექსკურსი [«История Вахтанга Горгасала» и ее история (историко-литературный экскурс)] // ჩვენი მეცნიერება 4–5 (1923), გვ. 17–57.

21 Ben Horin, U., *An Unknown Old Arabic Translation of the Syriac Romance of Julian the Apostate* // Scripta Hierosolymitana IX. Studies in Islamic History and Civilization / ed. U. Heyd. Jerusalem, 1961, p. 1–10.

22 Van Esbroek, M., *Le soi-disant Roman de Julien Apostat* // Symposium Syriacum IV. (Orientalia Christiana Analecta 229). Roma, 1987, p. 191–202.

работы над изданием арабской версии «Романа» это предположение пришлось скорректировать ввиду более прицельных наблюдений над текстом. Рабочей гипотезой на настоящий момент стала переработка сирийского оригинала с сокращением[23].

* * *

Теперь следует вернуться к тексту Ṭабарӣ, чтобы выделить в нем структурные элементы и прокомментировать ономастику. Нетрудно заметить, что рассказ Ṭабарӣ о Юлиане встроен в повествование о Шапуре как его часть, но часть вполне самостоятельная. Рассказ имеет четкую структуру, которая повторяет практически буквально композиционную структуру сирийского «Романа». Тот факт, что Ṭабарӣ едва ли читал сирийские тексты, отметил еще Р. Готтхейль, и с этим, скорее всего, нужно будет согласиться. Вот как выглядит композиция отрывка о Юлиане у Ṭабарӣ:

1. Восшествие Юлиана на престол и его реформы;
2. Нападение на Персию. Арабы в войске Юлиана;
3. Разведывательная экспедиция Шапура и спасение его Иовианом;
4. Арабы мстят Шапуру. Ромеи захватили Ктесифон;
5. Юлиан в Вех-Арташире, смерть Юлиана от стрелы;
6. Иовиан возвращает армию к христианству и принимает царство;
7. Переговоры Иовиана с Шапуром и мирный договор. Ниṣибин в качестве репарации.

Очевидно, что Ṭабарӣ (или Ибн ал-Калбӣ) не имел задачи подробно описывать и передавать все сюжетные линии «Романа». Многие сюжетные ходы выпущены, нет упоминания о ключевых персонажах. Однако, даже и в таком виде параллелизм очень четок.

---

23 Издание арабского перевода «Романа», выполненное М. ван Эсбруком и А. Муравьевым должно выйти в серии CSCO.

1. Первая часть в крайне сжатом виде излагает содержание тех частей «Романа», которые отсутствуют в арабском синайском переводе и одной, присутствующей (указание на приказ убивать епископов: *Mingana Ar. Christ. 239,* fol. 139r*, Sin. Arab 516,* fol. 1–61r). Утраченный в синайской рукописи отрывок сохранился в «Сеʿертской летописи», о чем мы скажем позднее. Впрочем, у Ṭабарӣ вводный фрагмент столь схематичен, что можно считать его общей *mise-en-scène*.
2. Этот фрагмент в целом соответствует *Sin. Arab. 516*, fol. 61v–63r, однако он не воспроизводит множества тем и выпускает сюжетную линию с участием мобедан-мобеда Аримихра (в сир. ܐܪܝܡܗܪ, араб. ارمهان).
3. Этот фрагмент примерно соответствует *Sin. Arab. 516*, fol. 63v–69r. Однако в резюме Ṭабарӣ ситуация смещена, в «Романе» Иовиану во сне является мученик Меркурий (точнее, *мар Куриос*, ܡܪܝ ܩܘܪܝܘܣ)[24] и открывает ему местонахождение Шапура (деревню ʿАрун).
4. Этот фрагмент соответствует *Sin. Arab. 516*, fol. 70r–71r с опущением подробностей и переписки Юлиана с шахом.
5. В целом фрагмент соответствует *Sin. Arab. 516*, fol. 71r–73r со значительными пропусками.
6. Фрагмент соответствует *Sin. Arab. 516*, fol. 73r–84r за выпуском эпизода с военачальником Виталием и языческими жрецами.
7. Фрагмент соответствует *Sin. Arab. 516*, fol. 84v–94r + *Mingana Ar. Christ. 239*, fol. 243v.

Само структурное соответствие указывает на то, что эпитоматор выпускал беллетристические моменты, сюжетные линии, персонажей, но при этом вставлял в текст всевозможные упоминания арабов и их отношений с Шапуром. В этом последнем моменте, возможно, проявилось творчество Ибн ал-Калбӣ, а то и самого Ṭабарӣ. Вставляя упоминания арабов в историю Юлиана и Шапура, арабский историк делал их пун-

24 См. исследование С. Бинона об этом св. Меркурии: Binon, S., *Essai sur le cycle de Saint Mercure, martyre de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien*. Paris, 1937.

ктиром всей этой доисламской истории. В этом проявлялся его националистический патриотизм, хотя здесь нельзя не упомянуть хотя бы кратко об одном сюжете, который связывает Юлиана с арабами. В истории смерти Юлиана есть один загадочный момент. Иоанн Лид и Ливаний в свое время писали, что стрела, поразившая Юлиана, была выпущена арабом (Ταϊηνός τις ἐντολὴν πληρῶν[25]), что, возможно, подтверждает косвенно иснāд Ṭабарӣ. Кроме того, существует агиографическая традиция о трех братьях-арабах Мануиле, Савеле и Исмаиле, которые пострадали при Юлиане за христианство, а арабский филарх ал-Мунẕир (Ἀλαμούνδαρος) отомстил за них Юлиану[26]. Как бы то ни было, история с кончиной Юлиана в высшей степени темна. Р. Ностиц-Ринек еще в 1906 г. опубликовал замечательную статью, в которой попытался обобщить данные о смерти Юлиана[27]. Досье Ностиц-Ринека – практически самое полное и самое репрезентативное по сей день. Он выделяет две основные линии, связанные с убийством Юлиана, обе они связаны со стрелой. Первая связывает смерть Юлиана с неким внутренним предателем (возможно, арабом), вторая переводит всю историю в агиографическую плоскость, приписывая честь убиения тирана спустившемуся с небес мученику Меркурию. Интересно, что в «Романе», как в сирийском оригинале, так и в арабском переводе, эпизод со смертью Юлиана трактован именно во втором смысле. Очень важно, что в сирийском тексте смерть Отступника предваряется явлением Иовиану мученика мар Кура (в сирийском тексте *Marqūr*)[28], в отличие от повествования Ṭабарӣ:

[25] Libanius, *Oratio* XXIV, 6 // *Libanii Opera* / rec. R. Foerster. Vol. II: Orationes XII–XXV. Lipsiae, 1904, p. 517:4.

[26] Muraviev, A., *Three martyrs of Chalcedon and the Persian Campaign of the Emperor Julian* // Studia Patristica XXIX (1997), p. 94–100; Муравьев, А. В., *Martyres sub Juliano Apostata. Действительное место мучения святых Мануила, Савела и Исмаила* // Вестник древней истории 1 (2001), с. 53–60.

[27] Nostitz-Rieneck, R. G., *Vom Tode des Kaisers Julian. Berichte und Erzählungen* // XVI Jahresbericht des off. Privatgymnasiums an der Stella Matutina. Feldkirch, 1907, S. 1–35.

[28] Hoffmann, J. G. E. (Hrsg.), *Iulianos der Abtruennige. Syrische Erzaehlungen*. Leiden, 1880, S. 178.11–180.9.

ܢܡ ܥܠ ܝܠܘܬܗ ܕܐܘܪܚܢ. ܘܐܬܚܙܝ
ܠܗ ܒܚܠܡܐ ܛܘܒܢܐ ܡܪܩܘܪ. ܗܘ
ܕܐܬܓܠܝ ܥܠܘܗܝ ܒܚܙܘܐ ܒܒܝܪܬܐ
ܕܢܨܝܒܝܢ. ܘܫܪܝ ܠܒܠܒܗ ܘܡܒܝܐ ܠܗ ܘܐܡܪ
ܠܗ. ܠܡܢܐ ܚܫܝܫ ܐܢܬ ܘܐܒܝܠ ܐܢܬ
ܥܠ ܗܢܐ ܫܢܝܐ. ܕܐܚܠܦ ܠܐܠܗܐ
ܒܪܘܝܗ ܘܦܢܐ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܗ.
ܘܥܠ ܒܨܪܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܝܩܪ̈ܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܡܪܝܡܐ: ܘܝܗܒ ܐܢܝܢ ܠܛܥܝܘܬܗ
ܠܫܐܕ̈ܐ ܘܠܓܠܝ̈ܦܐ. ܘܠܐ ܣܦܩܬ
ܠܗ ܚܛܝܬܐ ܕܝܠܗ. ܐܠܐ ܕܐܦ
ܠܣܓܝ̈ܐܐ ܒܗ ܠܐ ܨܒܝܢ: ܐܝܬܝ ܒܩܛܪ
ܠܛܥܝܘܬܗ ܒܝܕ ܥܘܠܐ ܕܛܘܪܢܘܬܗ
ܘܠܝܬ ܠܗ ܡܢ ܗܫܐ ܠܙܟܘܬܐ.
ܐܫܬܩܠܬ ܠܗ ܓܝܪ ܡܢܗ ܘܐܬܝܗܒܬ ...
ܘܐܬܝܗܒܬ ܠܐܚܪܢܐ.

ܐܡܪ ܠܗ ܝܘܒܝܢܘܣ ܒܚܠܡܐ. ܡܪܝ
ܩܕܝܫܗ ܕܐܠܗܐ. ܠܘ ܥܠ ܗܢܐ ܛܪܘܢܐ
ܒܠܝܫ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܦܪܘܩܢ
ܟܪܝܐ ܠܝ. ܝܕܥ ܐܢܐ ܗܘ ܓܝܪ ܕܠܐ
ܗܘܢܐ ܠܗ ܚܪܬܐ ܕܫܠܡܐ. ܒܝܕ
ܕܐܬܦܪܩ ܠܗ ܐܝܠܢ ܕܦܪܨܘܦܗ ܡܢ
ܦܐܪ̈ܐ ܕܬܝܒܘܬܐ. ܥܠ ܒܢ̈ܝ ܚܒܪܝ ܕܝܠܝ
ܟܐܒ ܠܝ. ܒܢܝ ܐܬܪܐ ܕܐܬܩܫܝܘ
ܠܚܢܦܘܬܗ ܕܪܥܝܐ ܦܟܝܗܐ. ܕܒܠܥܕ
ܒܡܣܪܒܢܘܬܗܘܢ ܕܥܡ ܪܥܝܐ ܕܫܪܪܐ.
ܢܦܠܘܢ ܒܚܪܒܐ ܒܐܪܥܐ ܕܠܐ
ܕܝܠܗܘܢ.

ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܩܘܪܝ ܩܕܝܫܐ. ܠܘ ܕܝܠܟ
ܗܝ ܗܕܐ ܡܦܪܢܣܢܘܬܐ. ܕܒܐܝ̈ܕܘܗܝ
ܕܐܠܗܐ ܗܝܟܢܐ. ܒܪܡ ܕܝܢ ܣܝܡ ܠܒܟ
ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܥܠܝܗ ܐܢܐ ܫܠܝܚܢ.
ܗܐ ܕܝܢ ܐܪܝܡܗܪ ܡܓܘܦܛܐ ܪܒܐ
ܕܫܒܘܪ ܐܝܟ ܫܘܕܝܐ ܕܐܫܬܘܕܝ ܠܟ
ܢܟܠܗ ܠܫܒܘܪ ܘܐܝܬܝܗ ܠܒܝܬ ܢܨܒܬ
ܩܪܝܬܐ ܒܚܝܠܐ ܙܥܘܪܐ. ܒܗܢܐ
ܓܝܪ ܦܪܨܘܦܐ ܢܚܙܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫ
ܕܢܬܚܙܐ. ܘܡܟܣܝܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ
ܗܘ ܠܒܘܫܗ. ܒܕܘܟܐ ܕܟܠܟܐ ܢܗܘܠ
ܠܡܫܪܝܬܗܘܢ ܘܢܚܝܒܗ. ܘܢܩܕ ܕܒܢܐ
ܪܗܘܡܝܐ ܘܫܠܡܐ ܐܝܬ ܒܒܢܝܗܘܢ

Он [Иовиан] стал молиться и заснул. И явился ему во сне блаженный Маркур, который открылся ему в видении в крепости Нисибина. И он стал укреплять его сердце и утешать его и сказал: «Зачем ты страдаешь и плачешь об этом безумном, который оставил Бог, своего Творца и отвратился от своей веры? Он лишил славы и почитания Бога Всевышнего и отдал их по своему заблуждению бесам и рукосечным изображениям! Его собственного греха было ему мало, но своим насилием он вовлек множество тех, кто не хотел следовать его заблуждению. Теперь он уже не сможет побеждать, победа отнята у него, она отдана другому».

Иовиан спросил у него в своем сне: «О господин, святый Божий, я не печалюсь о мучителе, который пребывает вне веры Спасовой. Я хорошо понимаю, что конец его не будет мирным, ибо древо <?> его личности оскудело от плодов покаяния. Я печалюсь о своих товарищах и земляках, невинных овцах, которые упорствуют в язычестве безумного пастыря, так что из-за противления Истинному Пастырю они падут от меча в стране чужой».

Святой Маркур сказал ему: «Это – не твоя забота, сие в руках Божиих. Но обрати свое сердце к тому, на что я был послан. Видишь магупат Аримихр, вельможа [букв. великий] Шапура, как он и обещал тебе, обманул Шапура и привел его в деревню Бет-Ниҫбет с очень маленьким отрядом. Он предстанет скрытым обликом [πρόσωπον], и сам будет одетым подобно римля-

ܘܗܐ ܠܨܦܪܗ ܕܝܘܡܢ ܫܠܚ ܠܟ
ܡܓܘܦܛ. ܕܬܥܒܕ ܒܡܟܡܢܐ ܥܠ ܫܒܘܪ.
ܘܬܐܚܕܝܘܗܝ ܒܚܝܐ ܐܝܟ ܬܢܘܝ ܕܗܘܬ
ܠܗ ܥܡܟ. ܐܢܬ ܕܝܢ ܠܐ ܬܬܪܥܐ
ܠܗ ܠܗܕܐ. ܕܠܘ ܗܢܐ ܨܒܝܢܐ ܐܝܬ
ܠܐܠܗܐ. ܕܗܘ ܕܝܢ ܨܒܝܢܗ ܕܡܪܝܡܐ.
ܕܣܟܠܘܬܗ ܕܝܘܠܝܢܘܣ ܠܩܕܡ ܬܬܓܠܐ
ܒܟܠܗ ܥܠܡܐ. ܘܡܐ ܕܫܠܡ ܙܒܢܗ
ܕܫܒܘܪ. ܐܦ ܗܘ ܒܐܝ̈ܕܝ ܕܐܢܫ̈ܐ
ܕܐܟܘܬܗ ܢܬܡܣܪ. ܘܐܝ̈ܕܝܟ ܕܕܟܝ̈ܬܐ
ܠܐ ܢܬܛܘܫ ܒܕܡܐ ܕܡܣܐܒܐ.
ܐܠܐ ܐܝܕܐ ܕܡܠܦܐ ܕܕܡܥܐ ܠܗ
ܬܗܘܐ ܒܗ. ܘܣܝܦܗ ܕܐܫܬܠܛܬ،
ܥܠ ܥܡܐ ܚܣܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ،
ܬܚܕܪ ܒܗ ܒܟܦܘܪܐ. ܕܬܫܠܡ ܒܠܒܗ،
ܗ݁ܝ ܕܟܬܝܒܐ. ܕܣܝܦܗܘܢ ܢܥܘܠ
ܒܠܒܗܘܢ ܒܗ ܗ݁ܝ، ܐܚܪܬܐ ܕܒܡܠܬܐ.
ܕܓܘܡܨܐ ܕܚܦܪܘ ܢܦܠܘܢ ܒܗ.
ܐܢܬ ܕܝܢ ܐܘ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܠܗܐ.
ܚܘܪ ܠܟ ܘܐܬܒܝܢ ܒܐܠܝܢ
ܕܐܡܪܬ ܠܟ. ܕܒܙܒܢܗܘܢ ܢܗܘܐ
ܥܗܝܕ ܠܟ ܒܗܠܝܢ. ܐܪܒܥܣܪ
ܫܒ̈ܘܥܐ ܕܫܢ̈ܝܐ. ܬܬܚܟܡ ܡܠܟܘܬܗ
ܕܦܪܣ ܥܠ ܡܠܟܘܬܟ ܘܬܫܬܥܒܕ
ܒܡܕܐܬܐ ܗܘܐ ܡܢܝܢܐ ܕܫܢ̈ܝܐ. ܘܡܢ
ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܫܒ̈ܘܥܐ. ܢܫܬܩܠ ܡܢ
ܡܠܟܘܬܟ ܢܝܪܗ ܕܦܪܣ ܘܡܕܐܬܐ.
ܘܬܗܘܐ ܒܫܝܢܐ ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ ܡܠܟ̈ܘܬܐ.
ܫܒܥܐ ܫܒ̈ܘܥܐ ܕܫܢ̈ܝܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ
ܗܠܝܢ ܫܒ̈ܘܥܐ ܕܫܢ̈ܝܐ. ܢܩܘܡ ܕܠܘܚܡܐ
ܡܪܕܐ ܕܦܪܣ. ܘܫܓܘܫܝܐ ܥܒܝܕܐ ܕܒܝܬ
ܡܠܟ̈ܘܬܐ. ܘܢܬܒܛܠ ܫܝܢܐ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ.
ܡ̈ܠܟܐ ܬܪܬܝܗܘܢ ܘܢܐܣܪܘܢ ܩܪܒܐ
ܕܡܬܚܪܝܢܘܬܗܘܢ ܥܫܝܢܐ ܬܩܝܦ
ܕܫܢ̈ܝܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܬܠܬܝܢ ܐܝܢܗ
ܕܡܠܟܘܬܟ ܘܬܬܪܝܡ ܘܬܬܥܫܢ ܥܠ
ܦܪܣ. ܘܬܫܬܥܒܕ ܦܪܣ ܠܡܕܐܬܐ
ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܫܢ̈ܝܐ ܣܓܝ̈ܐ.

нину. Ночью он войдет в твой лагерь, чтобы шпионить, чтобы узнать, сколько сотен тысяч бойцов есть у тебя.

Но осторожно, завтра утром магупат пошлет за тобой, чтобы ты устроил засаду на Шапура и захватил его живым, как было договорено между им и тобой. Но ты не соглашайся на это, потому что на то нет воли Божией. Воля Всевышнего в том, чтобы вина Юлиана была бы открыта прежде всему миру. Когда исполнится время царствию Шапура, он сам будет предан в руки таких же нечестивых людей, как и он. Не позволяй своим чистым рукам оскверниться кровью нечистого. Но пусть его лукавство обратится на него самого. Его меч, который он обратил на невинный народ Божий, падет на него, на отступника [*kafūrā*, нечестивый]. Так что исполнится написанное: сердце их пройдет оружие их. И также другое речение, говорящее: «Падут в яму, юже ископаша».

А ты, человече Божий, внимательно рассуди о том, что я сказал тебе. Чтобы в должное время вспомнить тебе об этом. Четырнадцать годовых седьмин Персидское царство будет властвовать над твоим царством. И ты будешь платить им дань несколько лет. После этих седьмин иго и подать Персии будут отъяты от твоего царства. Обе державы будут наслаждаться миром семь годовых седьмин. А по истечении их в Персии поднимется мятеж и смятение. Тогда прекратится мир между двумя державами. Обе стороны будут сражаться друг с другом.

[illegible]

Война их продлится две годовых седьмины. И когда укрепится рука твоего царствования и оно вознесется и возобладает над Персией, Персия будет вынуждена платить подать ромеям в течение десяти лет.

Доселе мое послание. Я послан передать тебе это, это было сообщено тебе для того, чтобы воспоминание об этом всегда было бы пред тобою. Когда сегодняшняя война закончится и обе стороны придут к согласию, крепость Нисибин будет уступлена во искупление за ваши жизни на то количество лет, что я сказал – двадцать одну седьмину, согласно с числом, что я определил тебе. Вы примете решение и заключите мир между царствами, подписав договор.

И ты подчинишь сынов народа своего дани персидской на годы, что я определил тебе. Ты же, о человек Божий, утешься и удали печаль от себя. Не беспокойся о войне, которая уже исчезла с твоего пути. Принесение в жертву этого мерзкого нечестивца прекратит войну. Державы пребудут в мире все те годы, что я указал тебе.

Арабский текст соответствует сирийскому (*Sin. Arab. 516*, fol. 68r–69r). Функция Мар Кура сохранена.

Сама же кончина Юлиана в нем описана достаточно просто[29]:

[illegible]

[29] Hoffmann, *Iulianos der Abtruennige*, S. 185.10–186.18.

ܘܒܕܩ ܘܐܡܪ. ܕܐܢܐ ܠܟ ܡܢ ܗܠܝܢ ܒܬܠܬܐ ܕܦܠܓܘܬܐ. ܕܐܡܒܢܐ ܦܠܓܝܢ
ܥܒܪ̈ܐ ܒܬܪܗܘܢ. ܘܐܬܗܦܟ ܗܘܝܐ ܘܐܡܪ: ܠܫܠܡܘܬܗ. ܚܘܐ ܠܟ ܕܠܡܐ
ܬܫܬܪ ܥܠܝܟܘܢ ܒܬܪ ܡܘܠܐ ܕܦܠܓܘܬܐ. ܘܬܦܠܘܢ ܒܚܪܒܐ ܒܐܪܒܐ
ܕܒܠܕܒܒܒܘܢ ܠܫܘܬܗܘܢ. ܒܬܪ ܡܠܐ ܕܐܫܬܥܝܬ ܕܫܪ ܡܢ ܬ̈ܠܡܐ. ܐܝܟ
ܕܚܕܪܐ ܕܫܡܗ ܢܦܫܗ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܕܡ ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܥܙܪܐ. ܢܬܠ
ܒܗܡܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܐܬܪܐ ܒܠܝܬܐ ܘܢܗܝܡܢ ܒܗ ... ܘܡܚܡܢ ܕܡܠܬܗ
ܕܪܫܡܒ. ܐܪܪܡܗ ܒܬܪ ܕܢܥܒ ܕܒܐܘܬܐ. ܘܒܐܪܐ ܦܪܚ ܒܐܐܪ ܡܢ
ܚܪ ܕܐܫܬܡܕ ܡܠܐ. ܘܡܚܣܝܗܝ ܠܚܪܒܐ ܘܫܡܬ ܬܕܒܗ ܘܢܗܡܗ ܠܡܗܘܬܐ.
ܘܐܡܠܠ ܕܘܢܒ ܘܢܩܒ ܡܠܐ. ܘܦܨܠ ܒܐܬܪܘܗܝ. ܡܢ ܕܡܢܐ ܕܚܣܝܘܬܗ.
ܘܐܪܪܦ ܠܬܩܦ ܥܡܡܐ ܘܒܬܪܟ ܘܐܡܪ. ܗܒܕ ܡܗܒ. ܗܒܕ ܡܢ ܗܫܐ
ܘܐܬܡܠܟ. ܘܗܘܐ ܡܗܡܢܐ ܠܝ ܒܡ ܐܠܗܘܬܐ ܘܐܦ ܡܠܟܘܬܐ.. ܘܒܕ
ܐܫܬܡ ܠܗ ܝܘܪܢܐ ܘܡܚܝܡ ܠܗ ܚܝܠܐ ܕܡܘܬܒ. ܣܠܩܘ ܪ̈ܗܘܡܝܐ
ܘܐܬܠܗܘܢ ܠܝܗ ܡܥܪܬܗܘܢ ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܠܐܠܗܝܢ ܘ ܠܬܠܬܗ ܒܒܕ
ܡܗܘܬܗ. ܕܡܢ ܗܫܐ ܠܟ ܕܐܢܐ ܡܗܝܡܢ ܐܢܐ ܡܢ ܒܪܒ. ܒܒܪܘ ܠܒܘ
ܚܠܒܐ ܣܠܩܘ. ܠܡܒܣܣܘܦ ܪܒ ܣܠܩܐ. ܠܝܬ ܠܒܘ ܒܪ ܒܒܪܐ ܕܣܥܣ
ܠܡܠܟܘܬܐ ܐܒܓܘܬܗ. ܕܡܝܐ ܒܝܬܒܗ ܘܒܦܘܪܩܢܐ ܕܬܢܝܢ ܘܬܗ. ܕܢܦܫܗ
ܡܢ ܣܒܘܥܝܐ ܕܐܬܡܫܝܚܘܬ ܒܗ. ܘܒܕ ܐܡܪ ܗܠܝܢ ܒܬܘܪܬܐ ܕܠܒܗ.
ܢܦܫ ܥܒܡܘܬܗ ܠܕܘܝܐ. ܘܦܩܘܐ ܬܬܪܐ ܠܫܥܘܗܝ. ܘܡܚܠ ܡܢ ܗܘܪܐ
ܪܗܒܢܐ ܕܒܘܢܝܐ ܕܢܚܬܪ ܠܗ. ܘܕ ܒܗܘܢܐ ܕܡܠܠܟܐ ܠܗ ܘܠܐܡܠܟ ܕܐܪܥܒܘ
ܐܒܗܘܬܗ. ܕܐܟܝܢ ܗܡܢܐ ܥܡܠ ܥܡܠܟܐ ܕܣܩܘܗܝ ܘܠܚܝܘܦ ܪܥܒܒ.
ܐܟܝܢ ܢܒܘܬܐ ܕܗܘܬ ܒܠܗܘܢ ܡܢ ܐܢܫܐ ܒܪ̈ܢܫܐ ܘܥܪܝܪܐ. ܕܐܬܗܦܟܘ
ܒܪܘܦܣܗ ܕܒܠܐ. ܘܥܪܩܬ ܒܠܗܘܢ ܢܒܘܬܐ ܕܐܬܒܘܒܘ ܒܠܗܘܢ. ܘܗܘܐ
ܐܒܕܢܐ ܕܡܘܬܗ ܒܐܪܒܐ ܕܠܐ ܕܠܗ. ܘܥܪܩܬ ܝܐܕܘܗܝ ܗ̇ ܕܒܠܘܟܐ.
ܕܚܪܬܐ ܕܪ̈ܥܝܐ ܠܐܒܕܢܐ. ܘܦܪܘܩܐ ܕܕܪ̈ܘܢܐ ܡܪܢܐ.

Арабский перевод (*Sin. Arab. 516*, fol. 72r–73r) воспроизводит сирийский оригинал довольно точно:

العسكر الواحد من ناحية الشمال والاخر مُقابله من القبلة ❖ وكانوا منتظرين امر الملكين في الحرب والقتال بعضهم لبعض ❖ وكانوا قد افترقوا علي يوم يلتقون فيه ❖ ويقتتلوا ◉ فلما بلغ ذلك اليوم [72v] اصطفت العساكر للقتال والناس كلهم سكون اذ سُمع صوت من السما ❖ وهو يقول " ان سهم يخرُج في الهوا ❖ ويقع في عسكر الروم ❖ والرشيع يؤُخذ من الوسط وتصطلح العسكرين " ◉ فلما سمعوا ذلك الصوت لم يقدر احد ان يتكلم ❖ لانهم لم يعلمون ما ذلك الصوت ❖ وان سابور الملك لما سمع الصوت هاله ذلك وفزع ❖ وان لُليانوس لم يهوله ذلك ولم يفزعه ❖ وتكلم وقال لاصحابه " انما هذا الصوت الذي سمعتم من السحرة ❖ وليس هو من بعض الالهة ❖ الا انه صوت الرجُل الذي صلبته اليهود ❖ وجعل نفسه الاه . فان كان اله كما يزعُم فاليظهر اليوم فاليرينا بنفسه العجايب حتي نومن به " ❖

وقبل ان يفرغ من كلامه اذ ارُي السهم في الهوا يطير ووقع علي عسكر الروم ❖ وجميع العساكر تنظُر اليه ◉ وجا حتي ضرب لُليانوس تحت يديه الايمن وانه صاح ووضع يده ❖ واخذ من دمه ❖ ورما به الي السما وقال " اسبع مني يا مسيح ❖ كم الي كم ❖ هوذا قد اخذت الملك

مع الاهوت " ❖ وقبل ان يموت اخذوه الروم ❖ [73r] وادخلوه الي جوف خباه ❖ وانه قال لهم " اني انا هوذا اموت فلا تقيموا لكم ملك من بعدي غير خليفتي يوبنيانوس ❖ وهو يُصلح للمُلك ❖ وهو يخلصكم من هذه البلاد ❖ لانه رجل حكيم " . فلما تكلم بهذا الكلام مات ❖ فتم في ذلك اليوم الكتاب اذ يقول الكافر من الكافر ينتقم والله من كلاهما ◉ فلما روا الروم ان ملكهم قد مات اعطوا بايديهم وطرحوا سلاحهم عنهم ❖ وارادوا ان يسلموا انفسهم للفُرس ❖

[Оба войска встретились на берегах Тигра], одно – со стороны севера, а другое —напротив его, с юга. Они ждали приказа обоих царей к битве и сражению. Между ними был один день, день, когда они сойдутся и начнут убивать друг друга. Когда этот день настал, [fol. 72v], войска выстроились к бою, и все люди молчали, и тут был услышан голос с небес, говорящий: «стрела выйдет в воздух и падет в войско ромеев, нечестивец будет взят от среды, и оба войска примирятся!». Когда они услышали сей голос, никто не смел говорить, ибо они не знали, что это был за голос. И Шапур шах, когда услышал этот голос, его это устрашило, и он испугался. Юлиан же это не устрашило, и он не испугался, и заговорил, и сказал своим спутникам: «Этот голос, что вы слышали, он от колдунов, а не от кого-то из богов, разве что он – голос человека, которого распяли иудеи, и который сделал себя Богом. А если он Бог, как утверждается, то пусть явится сегодня, и пусть сам покажет нам чудеса, чтобы мы уверовали в него!».

И не успел он закончить свои слова, в воздухе появилась летящая стрела и упала в войско ромеев. Все войска видели ее. Она попала Юлиану под правую руку. Он закричал, опустил руку, набрал крови, бросил ее в небо и воскликнул: «Насыться мною, Христе, сколь еще тебе! Теперь ты получил царство вместе с божеством!». Прежде, чем он умер, ромеи подхватили его [fol. 73r] и внесли внутрь его шатра. Он сказал им: «Я умираю; никого другого не ставьте царем после меня, кроме моего помощника Иовиана. Он способен к управлению и выведет их из этой страны, потому что он мудрый человек». После того, как он произнес эти слова, он умер. В этот день исполнилось Писание, которое гласит: «Отступник отступнику воздаст, а Бог – им обоим». Когда ромеи увидели, что их император умер, они опустили руки, отбросили от себя оружие и захотели сдаться персам.

## Ономастика фрагмента Ṭабарӣ

Вопрос с ономастикой логичнее было бы рассмотреть в примечаниях к переводу, однако сумма имен, употребленных Ṭабарӣ, явно перекликается с именами в «Романе», так что имеет смысл сделать это здесь.

1. لُليانوس имя императора-отступника представляет собой явную сложность. Именно в сирийском тексте впервые появляется форма ܠܠܝܢܘܣ, которая, очевидно, восходит к греч. Ἰουλιανός через некое посредство. Мысль Хоффманна, что мы имеем дело с показателем прямого объекта (*l-accusativi*) хотя и встречается в сирийской книжности, однако едва ли может быть сочтена закрывающей проблему. Уже Бен Хорин заметил, что точно такая же форма с протезой *l* встречается в талмудических текстах: לוּליינוס מלכא[30]. Идея, что при помощи протезы переписчик или автор выразил идею *damnatio memoriae* при всей ее фантастичности тоже нельзя совершенно исключить. В любом случае, использование формулы с протезой показывает, что Ṭабарӣ (или Ибн ал-Калбӣ) ориентировались на орфографию «Романа».
2. الخزر : этноним «хазар» имеет столь явно позднее (и к тому же тюркское) происхождение, абсолютно анахронистическое для IV в. и невозможное в «Романе». Можно считать это анахронистической вставкой Ṭабарӣ, если не учитывать возможную аберрацию из перс. هزار, *hezâr*, «тысяча», но орфографические различия слишком велики, да и новоперсидское слово для периода преимущественного распространения среднеперсидского языка – явная натяжка.
3. سابور : теофорное имя шаханшаха Ирана[31] восходит к корням *šah*, «царь» и *puhr*, «сын» (авест. *puθra*, древнеперс.

[30] *Talmud Yerušalmi*, *Nedarim* III 37b.

[31] Justi, F., *Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1895 (Hildesheim, 1963), p. 284–287; Gignoux, Ph., Julienne, C., Julienne, F., *Iranisches Personnenamenbuch*. Bd. VII: Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen. Fasz. 5: Noms propres syriaques d’origine iranienne. Wien, 2009, p. 125–128.

*puç*-), то есть «царский сын». На среднеперсидском IV в. оно записывалось пехлевийским архаизирующим письмом как [illegible] и произносилось как ŠaPuHR, Шапур. В «Романе» уже присутствует написание ܫܒܘܪ (коррелирующее греч. Σαβώρ, лат. Sabor), от которого берет начало и арабск. سابور. В любом случае, имя это заимствовано Ṭабарӣ не прямо из персидского (пусть даже и «дари»), а именно из какого-то извода той же традиции, что и сирийский «Роман».

4. يوبنينوس : имя патриция Иовиана (Ἰοβιανός, Jovianus) в результате дефектного сирийского написания в «Романе» как ܝܘܒܝܢܝܢܘܣ распространилось именно в такой орфографии так, что даже грузинская хроника «Картлис цховреба» знает его именно в такой форме (ივბიმიანე). Использование этой формы указывает на влияние орфографии сирийского «Романа» на Ṭабарӣ.
5. طيسبون : в случае с названием сасанидской столицы Ṭабарӣ отходит от традиции «Романа», в котором город уже чаще именовался традиционным для сирийцев термином ܡܚܘ̈ܙܐ, т.е. «две крепости»[32] («двойная крепость»), в арабском переводе «Романа» чаще использован *dualis* مداين. На fol. 64v арабского перевода, впрочем, находим *Qustīn*, которому соответствует сирийское (см.: Hoffmann, 166.22): ܩܛܝܣܦܘܢ. Форма Ṭабарӣ восходит к среднеперсидскому *Tyspwn* (сир. ܛܝܣܦܘܢ, дари (تيسفون), однако нормативное араб. قطسيفون (*Qaṭaysfūn*) не соответствует орфографии Ṭабарӣ. Об источнике судить сложно.
6. بهْاردشير : название части Ктесифона, соответствует среднеперсидскому, отсутствует в «Романе», видимо, инновация Ṭабарӣ.
7. السواد ас-Савāд; название отсутствует в сирийском «Романе» и в его арабской версии, видимо, также инновация Ṭабарӣ.
8. نصيبين Ниṣибин; название города соответствует сир. ܢܨܝܒܝܢ,

[32] Fiey, J.-M., *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*. (CSCO 310, Subs. 36). Louvain, 1970, p. 40–44.

нормативное средневековое арабское написание صوبة не являлось в IX в. нормативным и допускало арамеизм.

Анализ ономастики подтверждает выводы, сделанные на основе анализа метода эпитомации, примененного Ṭабарӣ. Можно считать доказанным, что Ṭабарӣ использовал арабскую версию «Романа» для своей истории. Сам ли он делал резюме или воспользовался некоей уже существующей краткой версией, сказать сложно. В качестве возможной альтернативной гипотезы можно упомянуть утраченную версию «Хроники персидской войны» некоего перса Хоробута (в реконструкции Хварра-мобеда), о котором сообщает Мовсēс Хоренаци[33]. Однако следов «Хроники» Хварры не осталось, да и объема ее мы не знаем.

Кажется разумным закончить здесь наше исследование следующим соображением. Ṭабарӣ, как сознательный идеолог арабизма, представил историю Персидской войны Юлиана Отступника в виде исторической арены, на которой героически выступали арабы. Историк взял арабский перевод «Романа о Юлиане» за основу повествования уже потому, что *Res gestae* Аммиана были ему не доступны, а житийное повествование явно отражало какие-то впечатления очевидца (возможно загадочного Хварра-мобеда) – слишком много там подробностей. Ṭабарӣ, как и последующая историография старались сочетать краткость с ясно читаемым посланием, в центре которого была судьба ислама и арабов.

33 Movsēs Xorenac‘i, *Hist. Armen*. II, 69/70 (Այս Խոռոհբուտ դպիր եղեալ Շապհոյ թագաւորին Պարսից, եւ ի ձեռս Յունաց անկեալ, յորժամ Յուլիանոս, որ Պառաբատան, զօրու հանդերձ ի Տիզբոն չոգաւ, եւ ի մեռանելն նորա, անդ, ընդ Յոբիանու իՅոյնս ընդ արքունական սպասաւորսն եկն. եւ մերոյ հաւատոյս դաւանեալ՝ անուանեցաւ Եղիազար. եւ յոյն լեզու ուսեալ՝ պատմագրեաց զգործս Շապհոյ եւ Յուլիանու); См.: Moïse de Khorène, *Histoire d’Arménie* / texte arménien, et traduction française par P. E. Le Vaillant de Florival. T. 1. Venise, 1841, p. 314–317; русск. пер.: Мовсес Хоренаци, *История Армении* / пер. с древнеарм. Г. Саркисяна. Ереван, 1990, с. 118.

Николай Селезнев

# Ираклий и Ӣшō‘йав II: восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора

Военная политика императора Ираклия (имп. 610–641[1]), благодаря которой Византия сумела переломить крайне неблагоприятное для нее развитие политической обстановки и стала последовательно одерживать победы на разных направлениях, в том числе на главном – персидском, предполагала идеологическое оформление происходивших событий. В различных документах, свидетельствующих о состоянии дел в ту эпоху, легко заметить часто подчеркиваемое хронистами обстоятельство: в столкновениях сошлись *христианское* царство и его нехристианские противники. В 629–630 гг. эта особенность позиции Византии особенно ярко проявилась в принятии Ираклием титула «благочестивый во Христе василевс»[2] и торжественном возвращении Креста, ранее захваченного персами[3].

Как христианское царство, однако, Византия пребывала в состоянии конфессиональной разделенности. Многообразная оппозиция Халкидонскому собору, захватившая главным образом окраины империи, создавала как противостояние на Востоке, так и сложности в отношениях с Западом. «Экумена» требовала от императора «экуменической» политики. Кон-

1 Martindale, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. IIIA. Cambridge, 1992, p. 586–587.

2 Shahîd, I., *Heraclius:* Πιστός ἐν Χριστῷ βασιλεύς // Dumbarton Oaks Papers 34 (1980–1981), p. 225–237.

3 Drijvers, J. W., *Heraclius and the* Restitutio Crucis: *Notes on Symbolism and Ideology* // Reinink, G. J., Stolte, B. H., *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation* (Groningen Studies in Cultural Change, 2). Louvain, 2002, p. 175–190.

стантинопольский патриарх Сергий (610–638[4]), как известно, предложил Ираклию проект достижения общего согласия, который предполагал перевод богословских дискуссий на язык новых понятий, ранее мало задействованных в спорах, и потому не бывших причинами церковных разрывов, – понятий *действия* и *воли* как ключевых в понимании богочеловеческого единства. Патриарх провел предварительные переговоры, оптимистически оценил перспективы, и с одобрения и при живом участии императора этот проект начал реализовываться. Начало его реализации выглядело достаточно впечатляюще. В Феодосиополе (Карине) было достигнуто соглашение о единстве в вере с армянским католикосом Езром[5], успешными оказались собеседования с патриархом «яковитов» Афанасием[6] и другими иерархами в Сирии и Аравии, докладывал об успехах ставленник Ираклия в Египте Александрийский патриарх Кир, и Римский папа Гонорий I также поддержал исповедание «единой воли»[7].

По-видимому, император рассматривал переговоры и соглашения по поводу исповедания единого, действующего и волящего, Христа как *новый этап* в развитии богословской мысли, который примирял ранее разошедшиеся позиции сторонников Халкидонского вероопределения и его противников и тем самым предполагал достижение взаимопонимания и преодоление старых споров. Во всяком случае, всякий раз, когда Ираклий сталкивался с попытками вернуться от новых рассуждений к прежним противопоставлениям и конфликтным требованиям, его реакция была гневной и репрессивной. Показательна в этом смысле история с Эдесским митрополитом Илией, который потребовал от Ираклия отречения от

---

4 Grumel, V., *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. I: Les actes des patriarches; Fasc. 1: Les regestes de 381 à 715. Paris, 1931 (переизд. 1972), p. 210.

5 *Исторія императора Иракла, сочиненіе епископа Себеоса, писателя VII вѣка* / пер. с арм. К. Патканьяна. СПб., 1862, с. 112.

6 Boor, C. de., *Theophanis Chronographia*. Vols. 1–2. Lipsiae, 1883–1885, vol. 1, p. 329–330.

7 *Honorii Papæ Epistola IV*. PL 80, col. 472.

Халкидона, в противном случае отказывая ему в причастии: император покинул храм и распорядился передать его халкидонитам[8]. Не приходится удивляться, что в исторической памяти противников Халкидона император Ираклий в конечном счете остался скорее как преследователь, нежели как примиритель. Но несколько иным он запомнился в традиции «сиро-персидской», как ее называл проф. В. В. Болотов[9], Церкви Востока[10].

Сведения о контактах Ираклия с предстоятелем Церкви Востока в ту эпоху католикосом Ӣшо̄ʿйавом II (628–646[11]) дошли до нас в контексте сообщений о византийских военных кампаниях против Персии. Восточносирийская летопись, повествующая о событиях конца VI–первой половины VII века, так называемая Хузистанская хроника (именуемая также, по имени ее издателя, *Chronicon Guidianum*), сообщает о событиях, в ходе которых произошла встреча Ираклия и Ӣшо̄ʿйава, следующим образом:

> Персы посадили на царство Бо̄ра̄н, жену Ше̄ро̄йа (*Šīrōy*). Когда она воцарилась, она премудро послала к Ираклию Ма̄р Ӣшо̄ʿйава католикоса, чтобы он заключил с ним мир для нее. Ему сопутствовали Ḳӯрӣа̄ḳӯс Нисивинский, Гавриил из Карк̠а̄ д-Бе̄т Гармай и Марӯт̠а̄ из Гӯсṭра̄. Они были радостно приняты Ираклием, и он сделал им всё, что они пожелали[12].

---

8 Chabot, I.-B., *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (CSCO 81, Scr. Syr. 36). Louvain, 1953, p. 236 (§ 102); рус. пер.: Пигулевская, Н. В., *Из анонимной сирийской хроники 1234 г.* // Пигулевская, Н. В., *Сирийская средневековая историография: исследования и переводы*. СПб., 2000, с. 659. Ср. аналогичный эпизод с патриархом Афанасием в Маббуге. Patrologia Orientalis, t. XIII, fasc. 4, N° 65, p. 544/[224].

9 Болотовъ, В. В., *Изъ исторіи Церкви сиро-персидской*. СПб., 1901.

10 Watt, J. W., *The Portrayal of Heraclius in Syriac Sources* // Reinink–Stolte, *The Reign of Heraclius*, p. 63–79.

11 Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšōʿyahb II de Gḏālā (628–646). Étude, traduction et édition critique*. Dissertatio ad lauream. Rome, 1983.

12 Guidi, I., ܥܘܗܕܢܐ ܕܡܕܡ ܡܢ ܡܠܩܛܘܬܐ, *Chronica anonymum* (CSCO, Scr. Syr., Ser. 3, T. 4), Parisiis/Leipzig, 1903, pars prior, p. 30; рус. пер.: Пигулевская, Н. В., *Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов*. (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Записки Института

Составитель Хузистанской хроники, компилируя «Нечто из “Клезиастике”, т.е. церковной истории, и из “Космостике”, т.е. рассказов светских»[13], не выделил в истории персидского посольства к византийскому императору какого-то церковного содержания, кроме того факта, что посольство состояло из высших духовных лиц[14].

Еще одно свидетельство об этой посольской миссии содержится в «Книге начальников» (*Kṯāḇā d-rēšānē*), творении восточносирийского монаха IX в. Фомы Маргского. Он связывает инициативу переговоров о мире с шахом Шēрōйем. О мирных соглашениях, заключенных с Византией этим персидским правителем, сообщают многие, как греческие, так и восточные, источники. В качестве примеров можно указать сообщения «Хронографии» Феофана[15] и западносирийской летописи 1234 г.[16] Арабская «Сеʿертская хроника» содержит также свидетельство о том, что Шēрōй «был тайно исповедовавшим христианство и [носил] на шее крест, потому что мать его воспитала в этом. И писал он Ираклию, царю ромеев, прося мира. И дозволил он христианам поставление католикоса»[17]. Возможно, «вечный мир», заключенный с Ираклием Шēрōйем, в глазах летописцев порой затмевал соглашения, позднее за-

---

востоковедения АН СССР 7 (1939), с. 73. Благодарю Е. Л. Никитенко за консультации по персидской ономастике.

13 Пигулевская, *Анонимная сирийская хроника*, с. 63.

14 О вовлеченности духовенства восточных Церквей в такого рода контакты см.: Гарсоян, Н. Г., *Роль восточного духовенства в византино-сасанидских дипломатических отношениях* // Античная древность и средние века 10 (1973), с. 99–104; Garsoïan, N. G., *Le rôle de la hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides* // Revue des études arméniennes NS 10 (1973–1974), p. 119–138.

15 Boor, C. de., *Theophanis Chronographia*. Vols. 1–2. Lipsiae, 1883–1885, vol. 1, p. 327.

16 Chabot, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, p. 234 (§ 102); Пигулевская, *Из анонимной сирийской хроники 1234 г.*, с. 658.

17 Scher, A., Griveau, R., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. Deuxième partie (II). (Patrologia Orientalis, t. XIII, fasc. 4, N° 65). Paris, 1918 (repr.: Turnhout, 1983), p. 551/[231].

ключенные с ним Бо̄ра̄н[18]. Об истории персидского посольства Фома сообщает следующее:

> Когда стал Шӗро̄й (*Šīrōy*) [главой] в царстве, он пожелал и задумал, чтобы в мире было [состояние дел] в царстве, и чтобы удалиться от волнений, столкновений, набегов и злодеяний, которые творил Х̱усрав (*K̲ōsrō*), его отец. И повелением и дозволением его миролюбия был покой всем церквам, бывшим под владычеством персов. И был поставлен Ма̄р Ӣшо̄ʿйав ʿАрва̄йа̄ [из селения Гд̱а̄ла̄ страны ʿАрва̄йской[19]] патриархом. Сей царь Шӗро̄й побудил католикоса избрать из державы Востока людей, митрополитов и епископов, чтобы они за его, царский, счет и с его почестями отправились в страну ромеев, с его посланиями и царскими приветствиями, да всякое нарушение мира и вражда, которая была между персами и ромеями, прейдут и престанут, и да насадится их мудростью мир между двумя странами. Сей же Ма̄р Ӣшо̄ʿйав, подчинившись повелению милостивого царя Шӗро̄йа, собрал Ма̄р Ḳӯрӣйа̄ḳӯса, епископа и митрополита Нисивинского, и Ма̄р Па̄вло̄са, митрополита Ḥдайава, и Ма̄р Гавриила из Карк̱а̄ д-Бе̄т̱ Сло̄к̱ и еще епископов, ученых и обладающих разумением и расположением, и отправились с католикосом названные митрополиты и епископы, и с ними также наш святой Ӣшо̄ʿйав Ниневийский и Сахдо̄на̄. И таким образом, посредством Христа, Господь наш и Господь міров, Устроитель и Хранитель двух стран и всего міра, дал сим пастырям благосклонность в глазах ромеев, и те приняли посольство их и прошение их как от ангелов Божиих. Таким образом, эти святые были вознаграждены за все те за-

18 В. В. Болотов предполагал, что посещение Ӣшо̄ʿйавом Ираклия было неоднократным (Болотовъ, В. В., *Къ исторіи императора Ираклія* // Византійскій Временникъ, Т. XIV, Вып. 1 (1907). СПб., 1908, с. 19–21), но его аргументация была привязана к гипотезе, что возвращение Креста персами было осуществлено именно посольством католикоса. Эта гипотеза была убедительно отвергнута Н. В. Пигулевской (Пигулевская, Н., *Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века)* // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии Наук СССР 3:1 (1928), с. 95). Кроме того, нужно заметить, что проф. Болотову не был известен тогда еще не изданный текст Сеʿертской хроники, дающий немало дополнительных сведений о визите восточносирийского католикоса.

19 Budge, E. A. W., *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A.D. 840*. Vols. 1–2. London, 1893, vol. 1, p. 63.

> боты и тяжкие труды, которые были в их долгой дороге, и возвратились они в мире в страну сию, каждый на свой престол[20].

Отметим, что к церковному аспекту этой миссии у Фомы Маргского несколько бóльшее внимание. Он оговаривает, что епископы, сопровождавшие католикоса, обладали «разумением и расположением» и отличались ученостью, что существенно, скорее, для межцерковного контакта, нежели сугубо политического. Кроме того, Фома вводит в свое повествование «Ӣшо̄ʿйава Ниневийского и Сахдо̄ну», лиц, которым он уделяет немалое внимание в своей «Книге начальников», и которых у нас еще будет повод вспомнить.

В арабских источниках, сообщающих о персидском посольстве к Ираклию, также имеется некоторое разногласие относительно того, кем из персидских властей оно было отправлено. Так, в «Книге заглавия» (*Kitāb al-ʿUnwān*) Агапия Иерапольского (Маḥбӯба Манбиджского) (–941/2) отправителем посольства назван Шēро̄й:

> И направил Шēро̄й (*Šīrūyah/Šīrawayhi*), сын Ḫусрава (*Kisrā*), посла к Ираклию, ища примирения с ним. И ответил на это Ираклий, что [согласен] при том, что тот отдаст ему все города или селения, которые завоевал его отец, из тех, что [ранее] были ромейскими, и что Ираклий вышлет всех тех персов, что были в его власти, в Персию[21].

О посольстве же отправленном взошедшей на шахский престол Бо̄ра̄н и возглавленном католикосом Ӣшо̄ʿйавом II, сообщают другие, ниже цитируемые, арабо-христианские историки. О нем содержится также упоминание в «Истории пророков и царей» (*Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*) аṭ-Ṭабарӣ (839–923)[22]. В из-

---

20 Budge, *The Book of Governors*, vol. 1, p. 69–70 (сир.), vol. 2, p. 124–127 (англ. пер. и комм.).

21 Vasiliev, A., *Kitab al-ʿUnvan: Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Seconde partie (II). (Patrologia Orientalis, t. VIII, fasc. 3, N° 38). Turnhout, 1912., p. 465/[205].

22 Goeje, M. J. de, *Annales quod scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Lugduni Batavorum, 1881–1882, prima series, ṣ. 1064:13–14.

вестной «Книге Башни» (*Kitāb al-Mağdal*)[23] сведения о миссии Ӣшōʿйава II приводятся в соответствующих разделах, посвященных биографиям католикосов Церкви Востока. Один из авторов[24], Мāрӣ ибн Сулеймāн, сообщает следующее:

> И воссела Бōрāн (*Būrān*), дочь Ḫусрава (*Kisrā*), на престол, потому что не осталось из потомства царей никого, кроме нее. И обрадовался о ней народ. И отчеканила она динары. Она отправила католикоса Ӣшōʿйава со своим посланием к царю ромеев, и он застал его в Алеппо. Он передал ему послание, и были приняты дары [его]. И было велико удивление царя ромеев, что власть приняла женщина, и был он рад католикосу и обрадовался его учености и тому, что тот изъяснил ему о вероисповедании. <>[25] И поспособствовал ему в том, за чем он к нему прибыл. И попросил он, чтобы он совершил литургию (*yuqaddis al-qurbān*), да причастится из его рук. И он сделал это. Он вручил ему текст вероисповедания, и причастился он и все его патрикии[26] из рук его[27].

Другой автор, ʿАмр ибн Маттā, приводит интересующую нас историю в следующем изложении:

> Во дни его [т.е. Ӣшōʿйава II] умер Шēрōй (*Šīrūyah/Šīrawayhi*), и наследовал ему сын его Ардашēр (*Ardašīr*). И был убит Ардашēр. И воцарилась после него Бōрāн (*Būrān*), сестра

---

[23] Swanson, M. N., *Kitāb al-majdal* // Thomas, D., Mallett, A. [et al.], *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 2 (900–1050). (History of Christian-Muslim Relations, 14). Leiden/Boston, 2010, p. 627–632.

[24] О проблемах атрибуции и составе «Книги Башни» см.: Holmberg, B., *A Reconsideration of the* Kitāb al-Mağdal // Parole de l'Orient 18 (1993), p. 255–273.

[25] В издании Л. Сако отмечено, что в данном месте лакуна (Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšōʿyahb II de Gḏālā*, p. 42, § 8). Издание Джисмонди такого примечания не содержит.

[26] *baṭāriqatihi*; так же в выдержке из «Книги Башни», приведенной И. С. Ассемани в его *Bibliotheca Orientalis* (t. III:1. Romae, 1725, p. 105) и в содержащей «Книгу Башни» рукописи Национальной Библиотеки Франции Paris ar. 190, fol. 396r/ṣ. 786:9. В редакции, использованной Л. Сако (Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšōʿyahb II de Gḏālā*, p. 42), слово «патрикии» было заменено переписчиком на более привычное *al-faṭārika* («патриархи») и так и воспроизведено в издании.

[27] Gismondi, H., *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Romae, 1896–1899, pars prior: *Maris textus Arabicus*, ṣ. 61:16–21.

> Шēрōйа. И пришло царство персов в расстройство из-за его царей, во время Шēрōйа и Ардашēра. Испугалась царица, как бы не пошел на нее какой-нибудь царь[28], и отправила сего отца [т.е. Ӣшōʿйава II] к царю ромеев Ираклию посланцем с целью возобновления мира, с почетом, и с ним – епископы и митрополиты. И когда тот увидел его, восхитило его достоинство его и прекрасность его религии. Он высказал ему пожелание, чтобы тот написал ему вероисповедание в соответствии с тем, как исповедует он и восточные, люди его толка. И написал он ему это вероисповедание. <*текст вероисповедания*> Когда он прочел его, оно ему понравилось. И попросил он его, чтобы совершил литургию. И он входил в алтарь три раза, и совершал литургию. (И возвратился он на престол свой с большим почетом)[29].

Таким образом, сообщения «Книги Башни» со всей отчетливостью выявляют тот факт, что посольство во главе с Ӣшōʿйавом II к Ираклию носило не только политический характер, обусловленный вынужденной мирной инициативой персидских властей, но также вполне религиозный. В сообщении Мāрӣ ибн Сулеймāна прямо указывается, в каком смысле пригодилась в этом визите «ученость» послов – оба пассажа свидетельствуют о том, что по просьбе «царя ромеев» католикос предъявил ему вероисповедание своей Церкви. Результатом «общения в вере» стало «общение в таинствах» – опять же по просьбе императора Ӣшōʿйав совершает литургию (несомненно, при участии сопровождавших его «епископов и митрополитов»), причем Мāрӣ ибн Сулеймāн уточняет, что за этой литургией причащался сам Ираклий и «все его патрикии», а ʿАмр ибн Маттā добавляет, что совершение литургии происходило неоднократно. Вызывает интерес упоминание о том, что императора «восхитила прекрасность религии» Ӣшōʿйава, и что его исповедание веры царю «понравилось». «Книга Башни» содержит арабский вариант текста вероисповедания, атрибутированного Ӣшōʿйаву, который уместно привести:

---

[28] В издании Л. Сако: «ромеи (*ar-Rūm*)». Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšōʿyahb II de Gḏālā*, p. 56, § 6.

[29] Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*, pars altera: *Amris et Slibae textus*, ṣ. 53:5–11, 54:11–12.

> Веруем в Троицу Единую священную, равную в существе, которая из века в век, которая не приемлет [ни] изменения, ни разделения, и познаваема троичностью и покланяема единственностью, Отца, и Сына, и Духа Святого. И когда был конец времени, ради нас, всего человеческого рода, и ради нашего спасения одна из ипостасей (*al-ʾaqānīm*) священных, Сын Божий, Бог Слово, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного, Сын природы Отца Его (=соприродный Отцу), сошел с неба и воплотился. И вочеловечился от Духа Святого и от Святой Марии Девы, так что не изменился от природы Своей и не лишился славы Своей, но воспринял природу человеческую для проявления божества Его. Он не был простым человеком, как то говорят еретики, вовсе нет! И не говорим также "Богом без плоти", как то говорит ересь, вовсе нет! Но Он – Бог совершенный, Сын природы Отца (=соприродный Отцу) по божеству Своему, и Он – человек совершенный, сын природы нашей (=соприродный нам) по Своему человечеству. И личность (*šaḫsāniyya*) единая, Господь единый, единством чу́дным, непостижимым, которое не приемлет [ни] смешения, ни разделения. И Он есть не слиянием и не разделением, из века в век, двумя природами истинными, божественной и человеческой, Единый Господь Иисус Христос, Сын Божий. Он избрал, да пострадает по плоти ради нашего спасения, рода человеческого, но что касается божества Его, то не затронуло его страдание. И сей Единый Господь Иисус Христос так поклоняемый и восхваляемый совершенно и всецело от всех родов небесных и земных, ныне и до скончания века и времени, и во веки веков. Аминь[30].

Приведенное вероисповедание, действительно, имело все шансы «понравиться» византийскому императору: в нем изложено исповедание двух неизменных, неслиянных и нераздельных природ – божества и человечества – во «Едином Господе Иисусе Христе, Сыне Божием», соединенных в одном лице; нет специального упоминания двух ипостасей; и семитизм «сын природы» в греческой версии, представленной Ираклию, несомненно, отсутствовал, будучи замененным на исходный греческий термин «единосущный». При всей корректности, однако, это исповедание не должно было бы дать императору

---

[30] Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*, pars altera: *Amris et Slibae textus*, ṣ. 53–54.

повода для особой радости, которая просматривается в сообщениях Фомы Маргского и авторов «Книги Башни».

Картина в некоторой степени проясняется, если обратиться к свидетельствам Сеʿертской хроники[31] (обозначенной ее издателем как *Histoire nestorienne*), содержащей своего рода расследование эпизода общения Церквей, представленных главным образом императором Ираклием и католикосом Востока Ӣшо̄ʿйавом II. Эта летопись содержит несколько глав, посвященных Ираклию (LXXXII, LXXXVII, CVI, CVII) и с особым вниманием рассматривает деяния Ӣшо̄ʿйава II (глл. XCIII, XCIV), воспроизводя текст некоторых документов, относящихся к истории его встречи с византийским императором. О том, что автор хроники обращался к разным источникам, косвенно свидетельствует, в частности, и то, что в тексте использованы разные варианты передачи имени «Ираклий»[32].

Уже в начале своего повествования об этом императоре летописец упоминает Константинопольского патриарха Сергия и сообщает, что Сергий и «остальные патриархи» вместе с Ираклием отвергали и преследовали «появившихся тогда» исповедников двух воль:

> И воцарился Ираклий в двадцать первый год царствования Х̱усрава (*Kisrā*), год девятьсот двадцать второй от Александра, первого айлюля [сентября]. [...] И во дни его стал патриархом Константинополя Сергий, и был он исповедующим толк Феодора Толкователя и разделял мнение его. И во дни его появились те, кто исповедовал две воли и два действия во Христе, и они известны как *smṭʾ*.[33] И говорили они, что поскольку у Христа две сущности, то у Него и два действия и две воли. И отверг

[31] Monferrer Sala, J. P., *The Chronicle of Seʿert, Taʾrīkh al-Siʿīrd* [sic] // Thomas, D., Mallett, A. [et al.], *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 3 (1050–1200). (History of Christian-Muslim Relations, 15). Leiden/Boston, 2011, p. 71–72.

[32] Ср., напр., p. 526/[206] и p. 527/[207].

[33] Издатель арабского текста Сеʿертской хроники (дошедшего до нас не в лучшем состоянии) Аддай Шер замечает, что данное слово не поддается вразумительному прочтению, и лишь предполагает, что это, возможно, графическое искажение передачи греческого δύο θελήματα.

это Сергий и не принял сего, и преследовали за это остальные патриархи и царь Ираклий[34].

Указание на учение «Феодора Толкователя» (*Tiyādūrūs al-Mufassir*; от сир. *Tēʾāḏōrōs/Tēʾōdōrōs Mpašqānā*[35]) – так в традиции Церкви Востока принято называть Феодора Мопсуестийского – как на образец для патриарха Сергия, по-видимому, подразумевает, что последний, как и упомянутый выдающийся представитель антиохийской традиции экзегезы и богословия, исповедовал во Христе *две природы, соединенные в одном лице и одной воле*. Действительно, в антиохийской традиции воля понималась как проявление лица, и поскольку лицо Христа исповедовалось единым богочеловеческим, то и Его воля считалась единой богочеловеческой, т.е. исходящей от одного и того же лица. Такое понимание засвидетельствовано не только у знаменитых «антиохийцев» – Феодора Мопсуестийского[36] и Нестория Константинопольского[37], – но и в текстах восточносирийских авторов традиции Церкви Востока, хранительницы и продолжательницы антиохийского наследия. В качестве примеров можно назвать соответствующие места в творениях

34 Scher, A., Griveau, R., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. Deuxième partie (II). (Patrologia Orientalis, t. XIII, fasc. 4, N° 65). Paris, 1918 (repr.: Turnhout, 1983), p. 527/[207]–528/[208].

35 Ecchellensis, A. [al-Ḥaqillānī, Ibrāhīm], ܡܐܡܪܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܢܝܢܐ ܕܟܬ̈ܒܐ ܟܬ̈ܒܐ ܥܕ̈ܬܢܝܐ ܘܒܪ̈ܝܐ. *Tract. cont. Catalogum Librorum Chaldaeorum, tem Ecclesiasticorum, quam Profanorum. Auctore Hebediesu Metropolita Sobensi*. Romae, 1653, p. 24; Idem // ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܡܪܓܢܝܬܐ ܕܥܠ ܫܪܪܐ ܕܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ، ܥܒܕܝܫܘܥ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܕܐܪܡܢܝܐ Мосул, 1924, с. 65.

36 *Epistola ad Domnum*. PG 66, 1012–1013 (греч.); McLeod, F. G., *Theodore of Mopsuestia*. (Early Church Fathers). London/New York, 2009, p. 144 (англ.), см. тж. p. 66; Swete, H. B., *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii*. Cambridge, 1880–1882, vol. 2, p. 311–312 (греч. и лат.).

37 Bedjan, P., ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܗܪܩܠܝܕܝܣ ܕܡܢ ܕܪܡܣܘܩ : ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ، ܢܣܛܘܪܝܘܣ *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas*. Paris/Leipzig, 1910, p. 239 (сир.); Nau, F., *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas*. Paris, 1910, p. 144 (фр.); Driver, G. R., Hodgson L., *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*. Oxford, 1925, p. 163 (англ.).

Нарсая Нисивинского[38] (–502), Баввая Великого[39] (–628), католикоса Ṭӣмāтēʾōса I[40] (катол. 780–823), тексте исповедания, вырезанном на надгробии католикоса Илии II[41] (катол. 1111–1134), сочинении ʿАвдӣшōʿ Бар Брӣẖā (–1318), митрополита Нисивинского и Армянского[42], и Епископском исповедании веры 1548 г.[43]

Сообщение Сеʿертской хроники о посольстве к Ираклию, отправленном Бōрāн, практически совпадает с сообщением ʿАмра ибн Маттā:

> И воцарилась после сего Бōрāн, дочь H̱усрава Парвēза, сестра Шēрōйа (*Būrān bint Kisrā Abarwīz/Abrawīz ʾuẖt Šīrūyah/Šīrawayhi*), потому что не осталось из потомства царей никого достигшего возраста мужчины. И обрадовался о ней народ. <…> И испугалась она, что пойдет на нее царь ромеев и просила католикоса Ӣшōʿйава, чтобы он отправился с посланием ее к царю ромеев, чтобы возобновить мир, как то было в обычае у предшественников ее[44].

Хронист поясняет, что подобным образом по повелению Йаздигарда Мāр Йавалāхā отправлялся посольством к Феодосию Малому, распоряжением Балāса Мāр Аḳаḳ был послом к им-

---

38 Abramowski, L., Goodman, A. E., *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Cambridge, 1972, vol. I, p. 129 (сир.), vol. II, p. 74 (англ).

39 Vaschalde, A., *Babai Magni Liber de Unione*. (CSCO Scriptores Syri, Ser. 2, t. XLI; CSCO 79, Scriptores Syri 34). Paris, 1915/Louvain, 1953, p. 235 (сир.); (CSCO Scriptores Syri, Ser. 2, t. XLI (versio); CSCO 80, Scriptores Syri 35). Romae/Parisiis, 1915/ Louvain, 1953, p. 191 (лат.).

40 Labourt, H., *De Timotheo I, Nestorianorum Patriarcha (728–823) et Christianorum orientalium condicione sub Chaliphis Abbasidis*. Parisiis, 1904, p. 18.

41 Baum, W., Winkler, D. W., *Die Apostolische Kirche des Ostens: Geschichte der sogenannten Nestorianer*. Klagenfurt, 2000, S. 46 (факс.).

42 ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܡܪ ܓܢܝܬܐ ܕܥܠ ܫܪܪܐ ܕܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܕܣܝܡܐ ܠܡܪܝ, ܥܒܕܝܫܘܥ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܕܐܪܡܢܝܐ Мосул, 1924, ч. III, гл. 4, с. 27; Mar O'dishoo, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The Book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity*. Ernakulam, [1965], p. 37 (англ.); рус. пер.: Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 281.

43 PO 7:1 (1909), p. 84; рус. пер.: Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 283.

44 Scher–Griveau, *Histoire nestorienne*, p. 557/[237].

ператору Зенону, и от Х̱усрава, сына Ḳубāда, Мāр Пōлōс – к императору Юстиниану[45]. Дальнейший рассказ содержит немало примечательных деталей:

> И согласился на это [Ӣшōʿйав] и вышел с почетом, и с ним митрополиты и епископы. И направился он к царю ромеев, и нашел он его пребывавшим в Алеппо. Он вошел к нему и передал ему послание к нему и преподнес ему дары, которые у него были с собой. И удивился царь Ираклий, что приняла на себя царство женщина. И восхитился он, увидев достоинство его [Ӣшōʿйава], разумение его, проницательность его и ученость его. И расспросил его о вере, и он изложил ее ему и открыл, и изъяснил, и объявил, и заявил, что вероисповедание его – то же, что исповедание трехсот восемнадцати [отцов]. И написал ему также вероисповедание святого Мāр Нестория. И обрадовался царь тому, что услышал от него, и высказал это ему, и поспособствовал ему в том, за чем тот к нему прибыл, и похвалил пославшую его, и исполнил его нужды. И он попросил, чтобы тот совершил литургию у него, чтобы причаститься от нее вместе с ним и сопричаствовать с ним. И он сделал это. И одарил он его, когда тот захотел от него уйти. [...]
>
> И попросил он, чтобы отслужил он у него литургию, чтобы также причаститься из рук его ему самому и всем патрикиям его (*faṭārikatihi*)[46] и епископам его и приближенным его и тем, кто присутствовал там. И исполнил он то, что он попросил, поставив условием царю, что он не будет поминать Кирилла, устроителя раздора и основоположника лицемерного учения, в то время, когда диакон поминает имена патриархов и отцов, то есть [при чтении] диптихов. И согласился царь с тем, что было условием, и отслужил католикос Ӣшōʿйав, и причастился царь и все патрикии его (*faṭārikatihi*) и епископы его и те, кто присутствовал с ними. Затем написал Ӣшōʿйав свое вероисповедание и вручил его царю в виде свитка. И сказал царь: «По какой причине уклоняетесь вы от того, чтобы сказать со всей ясностью, что Мария родила Бога, но говорите, что Мария родила Христа, который есть Бог и человек?» И ответил ему католикос, что “мы совсем не уклоняемся от истины и очевидного доказательства, но мы говорим, что Мария родила Христа, который соединяет в себе человечество и Превечное Слово, устроившее обитель в нем; если мы скажем, что Мария

---

45 Scher–Griveau, *Histoire nestorienne*, p. 557/[237].

46 См. прим. 26.

родила Бога, мы отбросим имя человечества, и уничтожим его существо”. И признал [в ответ] ему царь правдивость того, что он сказал, и узнал из свитка вероисповедания его, которое он написал своим почерком, каково его разумение. И принял его и отправил список с него начальникам, известным благочестием и вышедшим из числа упорствовавших. Они признали его правильным. И снабдил его царь [потребным] и одарил его и тех, кто был с ним, прекрасными дарами. И написал он Бо̄ра̄н ответ на ее письмо, поручившись, что поможет ей войсками, как только ей потребуется, и дал ей знать, что сие возможно благодаря Ӣшо̄ʿйаву, принесшему ее послание. И удалился он из страны ромеев с почетом. И было исповедание Ӣшо̄ʿйава соответствовавшим исповеданию Сергия, патриарха Константинополя, в исповедании воли единой и действия единого[47].

Не вполне понятно, имеем ли мы дело с последовательным рассказом и, следовательно, с таким развитием событий, в котором «отчет о вере» и совершение литургии Ӣшо̄ʿйавом II с участием Ираклия и сопровождавшей его знати имели место не раз (вспомним, что ʿАмр ибн Матта̄ упоминает неоднократное совершение литургии), или же с компиляцей разных источников, повествующих об одних и тех же событиях, с приведением разных подробностей. Во всяком случае, место соединения приведенных выдержек в тексте Сеʿертской хроники характеризуется некоторой невразумительностью, отмеченной ее издателем[48]. Первый пассаж в целом повторяет сообщения ранее приведенных источников. Сообщается о «разумности, проницательности и учености» католикоса, изъяснившего свое вероисповедание, и участии в совершенной им литургии императора. Касательно вероисповедания Ӣшо̄ʿйава сеʿертский летописец делает уточнения, которые, судя по всему, можно понять как то, что Символ веры, использующийся в литургии Церкви Востока, есть Никейский Символ, а исповедание, дополнительно написанное католикосом, соответствовало известному Символу веры, составителем которого традиционно считается Несторий Константи-

47 Scher–Griveau, *Histoire nestorienne*, p. 557/[237]–560/[240].

48 Scher–Griveau, *Histoire nestorienne*, p. 558/[238].

нопольский[49]. Во втором же пассаже сообщаются прежде не упоминавшиеся подробности, из которых можно отметить как наиболее существенные для нашей темы следующие. Совершение литургии сопровождалось условием со стороны католикоса – не поминать имени Кирилла Александрийского – (о встречном требовании со стороны византийцев мы узна́ем далее). С письменно изложенного вероисповедания Ӣшо̄ʿйава император распорядился сделать копии и отправить их «начальникам, известным благочестием и вышедшим из числа упорствовавших» – примечательное уточнение. Последние «признали его правильным». Наконец, следует прямое и недвусмысленное указание составителя хроники, что «исповедание Ӣшо̄ʿйава было соответствовавшим исповеданию Сергия, патриарха Константинополя, в исповедании воли единой и действия единого». Дальнейшее расследование сеʿертского летописца касается *реакции* (во всех смыслах этого слова) на деяния католикоса, проявившейся в среде подчиненных ему иерархов Церкви Востока в Персии. Краткий пересказ повествования Сеʿертской летописи об этих событиях мы находим в «Церковной хронике» знаменитого «яковитского» мафриана Грӣг̣о̄рӣӯса Абӯ-л-Фараджа Йӯх̣аннō̄на Бар ʿЭврō̄йō̄ (1225/6–1286[50]):

> Он [т.е. Ӣшо̄ʿйав] был отправлен к царю греков (*d-yawnāyē*) от царя персов. Когда он был спрошен о своем исповедании, он представил, что так же, как греки, исповедует. И услышали [об этом] пасомые его и были возмущены, и прекратили возглашать его [имя]. И когда он пришел, он оправдывался, что не следовал грекам, и поскольку царь его поддерживал, они не

49 См.: «Вероизложение столпа света просиявшего Мāр Нестория, епископа Константинополя» (сир.) / «Вероизложение Церкви чистой, составленное по святому Мāр Несторию, епископу Константинополя» (араб.) ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܥܡܘܕܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܐܢܗܪ ܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܣ ܐܦܝܣܩܘ[ܦܐ] ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ; امانة البيعة الطاهرة الموضوعة عن القديس مار نسطوريس اسقف القسطنطينيه / MS Sachau, No. 88 (Petermann 9), fol. 176b, 179a; Sachau, E., *Verzeichniss der Syrichen Handschriften* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23:1–2). Berlin, 1899, I, S. 330.

50 Takahashi, H., *Bar Hebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway (NJ), 2005, p. 1.

могли ему противоречить и приняли его и стали возглашать его [имя] снова. <...>

А Бар Ṣавма̄, человек ученый, епископ Суз, обличал его, бичуя посланием, где писал ему, говоря, что "если бы ты не анафематствовал трех светил Церкви, а именно Диодора, Феодора и Нестория, приняв Кирилла и провозглашая, что Мария – Родительница Бога, никогда не дозволили бы тебе греки совершать литургию на их престоле"[51].

В отношении «принятия Кирилла» и провозглашения «что Мария – Родительница Бога» дело, как мы видели (и еще увидим), обстояло ровно наоборот. Но встречный дипломатический шаг – непоминание имен Диодора Тарсского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского, «греческих учителей», почитание которых свойственно традиции Церкви Востока, – судя по повествованию Сеʿертской хроники, действительно был совершен Ӣшо̄ʿйавом II:

И достигло восточных отцов известие о совершении им литургии, и когда он вернулся, они осудили его за то, что он сделал, совершив литургию на их [т.е. византийцев] алтаре, [служа] на котором он не помянул имена трех отцов, чистых светочей сирийских. Потому что они узнали, что так же, как он поставил условие им [т.е. византийцам], чтобы они не поминали имени Кирилла, так поступили и они с ним, [потребовав], чтобы он не поминал имена трех светочей – Диодора, Феодора и Нестория.

Автор Сеʿертской хроники включил в ее состав «бичующие послания» Бар Ṣавмы, в которых тот подробно расписывает, насколько в действительности расходятся исповедания «восточных», т.е. верных Церкви Востока, и халкидонитов, т.е. византийцев. Летописец при этом неоднократно подчеркивает, что эти обличения не вызвали у католикоса Ӣшо̄ʿйава ни возмущения, ни гнева. Напротив, как это видно из текста хроники, он признавал похвальной ревность Сузского митрополита, и даже

51 Abbeloos, J. B., Lamy, Th. J., *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*. T. I–III. Lovanii/Parisiis, 1872–1877, t. III (sectio secunda), p. 113–116.

> Ӣшо̄ʿйав... всячески стремился устранить то, что он сделал, из сердец своей паствы[52].

Вместе с тем, в ответе католикоса Бар Ṣавме имеется весьма любопытное высказывание:

> Вот, я послал тебе список с прения, которое было между мной и их патриархом. Испытай его на скале своей веры, ибо я знаю, что она крепка[53].

Получается, что у Ӣшо̄ʿйава было письменное общение с византийским *патриархом*, касающееся вопросов вероисповедания. Жаль, сеʿертский летописец не включил этот «список с прения» в состав своего творения. Или же это было всего лишь общение с одним из *патрикиев*[54], сопровождавших Ираклия или «вышедших из числа упорствовавших»?.. الله اعلم

В заключение уместно задаться вопросом о том, какое воздействие «экуменический» эпизод в Алеппо оказал на других участников персидского посольства. Кажется, ответ на него можно найти, обратив внимание на личности двух упомянутых Фомой Маргским церковных деятелей – Ӣшо̄ʿйава Ниневийского и Сахдо̄ну, тем более, что путешествие к «ромеям» стало началом их серьезного расхождения и последующего конфликта. Судьбе последнего посвящена замечательная работа Н. В. Пигулевской «Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века)», опубликованная в 1928 г., но по сей день не утратившая своей значимости. Н. В. Пигулевская предполагает, что католикосу Ӣшо̄ʿйаву II было не чуждо желание наличия в Церкви Востока «епископов близких халкидонизму»[55]. О Сахдо̄не же она пишет, что он «глубже воспринял новое влияние, оно коренным образом меняет его мировоззрение, но при этом он остается епископом несторианской церкви,

52 Scher–Griveau, *Histoire nestorienne*, p. 561/[241].

53 Scher–Griveau, *Histoire nestorienne*, p. 578/[258].

54 См. прим. 26.

55 Пигулевская, *Жизнь Сахдоны*, с. 101.

что видимо не противоречило его религиозной совести»[56]. Пигулевская не стала предпринимать специального разбора причин столь необычной, казалось бы, для епископа позиции. Между тем, объяснение такому поведению лежит на поверхности: Сахдōна, очевидно, воспринял произошедшее в Алеппо как восстановление полного общения с византийской Церковью. Дипломатическое непоминание Диодора, Феодора и Нестория за общей литургией он, вероятно, истолковал как принципиальный *отказ* от их поминания при сохранении своеобразия восточносирийской традиции в той мере, в какой это предполагалось принятым византийцами исповеданием католикоса Ӣшō῾йава[57]. В пользу этого косвенно свидетельствует рассказ о Сахдōне, включенный в «Книгу целомудрия» Ӣшō῾днаḥа Баṣрского:

> Поскольку он [т.е. Сахдōнā] не обрел покоя сердца, он вскоре обратился к Мāр Саврӣшō῾, митрополиту Бет-Гармайскому, и исповедовался ему в своем недомыслии. Однако, он не продолжил быть в таковом разумении, но отправился к Ираклию, царю ромеев, в то время, как тот пришел в Иерусалим, и сказал ему: «Преследуем есмь от епископов Востока, ибо держусь веры истинной». И изложил [свое исповедание] в церкви. И анафематствовал он святых, которые с Диодором. Затем повелением царя он был назначен епископом Эдессы. С тех пор он окормлял паству Эдессы лишь немногие дни; замысел его не удался. И пошли люди к царю и свидетельствовали против него, что он держится веры тех, кто с Диодором. И тогда тот приказал, и изгнали его из Эдессы[58].

Хочется думать, что автор рассказа намеренно «столкнул» со-

---

56 Пигулевская, *Жизнь Сахдоны*, с. 100.

57 Отметим, что именно на отказе от имен этих «греческих учителей» как на условии церковного единства настаивал в переговорах с представителями сиро-персидской Церкви император Юстиниан, и главным образом в изъятии этих имен состояла правка богослужебных текстов принявшими унию с Римской Церковью «халдеями» в более позднюю эпоху. См.: Селезнев, Н., *Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 261–265.

58 Chabot, J.-B., *Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*. Rome, 1896, § 127, p. 68 (сир.).

общение об отречении Сахдō̄ны от «трех светочей» Востока (несомненно, именно они имеются в виду под «святыми, которые с Диодором») при его обращении к Ираклию и сообщение об изгнании, которому он подвергся по распоряжению того же императора за свою приверженность им[59]. В этом столкновении просматривается желание автора показать противоречивость как внутреннего міра самого Сахдō̄ны, так и церковной политики Ираклия. Действительно, разделенность христианских сообществ в эпоху Ираклия была уже слишком глубока, история не принимала его проекта.

Если Сахдōнā «воспринял новое влияние» в том смысле, что согласился с присоединением своей Церкви к Церкви торжествовавшего над Персией византийского императора, то восприятие тех же событий Ӣшōʿйавом Ниневийским (впоследствии католикосом) было совершенно противоположным. Он истолковал расположение Ираклия и его участие в литургии, совершенной католикосом Востока, как торжество Церкви Востока и как признание «ромеями» правоты ее позиции в давнем христологическом споре. В отличие от Сахдō̄ны, его внимание обращено не на непоминание Диодора, Феодора и Нестория, а напротив, на согласие византийцев не поминать Кирилла. В одном из своих посланий он пишет:

> Послушайте, я возвещу вам новое и чудесное известие… Демонов, которые со времени Кирилла растлевали в державе ромеев слово веры, исповедуя единую ипостась, то есть единую природу, и другие подобные вещи, Бог изгнал Своей великой силой. Кирилл и Севир и другие подобные им вычеркнуты из диптихов, и мы – тому очевидцы.

---

59 Ср. наблюдение П. Беджана, издателя многочисленных сирийских текстов, в том числе «Книги Гераклида» Нестория и сочинений Мартирия-Сахдоны: «Мы впервые публикуем здесь очень ценный трактат знаменитого Мартирия или Сахдоны о православной вере. В нем автор восхитительным образом изъясняет Таинство Боговоплощения. Позволим себе высказать наблюдение, что, изучив эти десять страниц и внимательно прочитав книгу Нестория, мы поражены удивительной аналогией в мысли, в способе изъяснения и даже в терминологии, существующей между этими двумя авторами». Bedjan, P., ܟܬܒܐ ܕܪܝܫܢܐ *Liber superiorum seu Historia monastica, auctore Thoma, episcopo Margensi*. Parisiis, 1901, p. XII.

Йшо̄ʿйаву не нужно «экуменическое» единство «действия», он ставит «действие» рядом с «ипостасью» и «свойствами» и акцентирует их двойство. Не входя в противоречие с исповеданием единой *воли*, соответствующим традиции его Церкви, он, тем не менее, не желает упоминать того, что объединяет его с «Кириллом и Севиром»:

> И вот теперь великий Рим и подобная ему Равенна, и вся Италия, и всё царство Лонгобардия, и всё царство Франков, и вся Африка, и вся Сицилия, и вся Фракия, и весь Крит, и Родос, и Хиос, и все острова, и Константинополь и всё ему подвластное, и Асия, и Вифиния, и Ликаония, и Памфилия, и Галатия, и Исаврия, и вся Греция, и Иерусалим, и Кипр, и многие из Палестины и Финикии, исповедуют во едином согласии двойство ипостасей и действий, и свойств во Христе. И анафематствуют и отправляют в изгнание всех епископов, о которых обнаруживается, что они не так исповедуют[60].

Приведенный пассаж, где в открывшейся перед мысленным взором этого деятеля Востока панораме вселенского торжества строгого дифиситства (на котором много лет настаивала его Церковь) «великий Рим» поставлен на первое место, позволяет предполагать, что упомянутое двойство «действий» – это отсылка к знаменитому *agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est* «Томуса» папы Льва I. В целом же, Йшо̄ʿйав, вероятно, имеет в виду роль Запада, который воспротивился очередной попытке Константинополя придти к соглашению с сообществами, исповедовавшими «единую природу». Подобные попытки на Западе рассматривали как подрыв авторитета «Томуса» и Халкидонского вероопределения.

«Экуменический» проект Ираклия завершился безуспешно. Его надежды на отход от старых разделяющих формул не оправдались – противники учения о *единоволии* возвратили вопрос о воле к вопросу о природе. Его стремление создать благоприятные условия для присоединения к имперской Церкви обособившихся сообществ восточных окраин создавали у тех

60 Duval, R., *Išōʿyahb III Patriarcha, Liber Epistularum*. (CSCO, Scr. Syr., series secunda, t. LXIV). Parisiis/Lipsiae, 1904, p. 212.

впечатление, что император признаёт свою доктринальную неправоту.

Для смотревших на Византию с Востока, ее история по большому счету завершалась с приходом арабов: Ираклий для них, в том числе для христианских авторов, – последний царь «ромеев»[61]. Разделенность в христианском царстве так и осталась непреодоленной. «Экуменические» идеи, предлагающие осознать глубинную общность христианских исповеданий, снова проявятся только при расцвете культуры Халифата, но они будут иметь совершенно иной характер.



61 Наглядным примером может служить «Благословенное собрание» (*al-Maǧmūʿ al-mubārak*) – всемірная история египетского арабоязычного христианского автора XIII в. Джирджиса ал-Макӣна ибн ал-ʿАмӣда: первый том этого труда завершается повествованием о царствовании Ираклия, а второй содержит «мусульманскую историю». См.: Селезнев, Н. Н., *«Коптский историк» – потомок выходца из Тикрита: Ал-Макӣн ибн ал-ʿАмӣд и его «История»* // Точки/Puncta, 1–2/10 (2011), с. 45–53. Отметим, что Ираклия Ибн ал-ʿАмӣд, вслед за Евтихием Александрийским, известным как Саʿӣд ибн ал-Битрӣқ/Батрӣқ (ок. 877–ок. 940), характеризует как «маронита». *BnF ar*. 294, fol. 256v:3; ср.: Breydy, M., *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿid ibn Baṭrīq um 935 A.D.* (CSCO 471–472, Scr. Ar. 44–45). Lovanii, 1985, T. 471/44, S. 127 (арабск. текст), T. 472/45, S. 107 (нем. пер.).

# Тексты и контексты

Антон Притула

# Х̮āмӣс бар Ḳардāх̮ē, восточносирийский поэт конца XIII в.*

Период в истории сирийской литературы, называемый теперь «Сирийским Ренессансом» (XI–XIV вв.), еще несколько лет назад не привлекал особого внимания исследователей. В последнее же десятилетие изучение этого периода стало наиболее быстро развивающимся и популярным направлением сирологии. Ведущую роль в интерпретации этого этапа сирийской литературы сыграли работы профессора Германа Тойле. В ряде публикаций, из которых наиболее существенной представляется сборник «Сирийский Ренессанс», этот исследователь определил основные особенности этого периода, а также его хронологические границы, связанные с деятельностью определенных литераторов. Начало периода «Сирийского Ренессанса» профессор Тойле связывает с именем Илии Нисивинского (975–1046), а окончание – с именем выдающегося восточносирийского энциклопедиста ʿАвдӣшōʿ бар Брӣх̮и (ум. 1318)[1].

В сборнике «Сирийский Ренессанс» были представлены статьи, в которых рассматривается творчество основных авторов этого периода, в том числе поэтов[2]. Несмотря на различия

---

* Выражаю признательность Николаю Селезневу и Алессандро Менгоцци за помощь в работе.

1 Teule, H., *La renaissance syriaque (1026–1318)* // Irénikon 75 (2002), p. 174–194; Idem. *The Syriac Renaissance* / ed. H. Teule, C. F. Tauwinkl, B. ter Haar Romeny, J. van Ginkel. Leuven/Paris/Walpole (MA), 2010, p. 3.

2 См., напр.: Reinink, G. J., *George Warda and Michael Badoqa*, p. 65–74; Tamcke, M., *Leben aus den Ursprüngen. Zur Funktion des Lesens und schriftlicher Überlieferung bei Giwargis Warda*, p. 53–63; Teule, H., *The Syriac Renaissance*, p. 1–30; Taylor, D., *'Your Sweet Saliva is the Living Wine': Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine songs of Khāmīs bar Qardāhē*, p. 31–52; Younansardaroud, H., *ʿAḇdīšōʿ bar Brīḵā's († 1318) Book of Paradise: A Literary Renaissance?*, p. 195–204.

подходов разных исследователей, в целом, большинство из них выделяет в качестве основных одни и те же черты, присущие «Сирийскому Ренессансу». Одной из причин его возникновения была необходимость конкурировать с уже высокоразвитой мусульманской книжностью, для чего сирийским авторам нужно было многовековую церковную традицию систематизировать и изложить новыми средствами, с учетом достижений арабо- и персоязычной словесности. Таким образом, в прозаических работах явно заметно влияние арабских научных трактатов и энциклопедий, а в поэзии широко используется рифма и различные поэтические фигуры, характерные для арабо-персидской литературы. Сирийские литераторы того времени, предстают как компиляторы и энциклопедисты, видевшие свою новаторскую роль во внедрении в церковную традицию скорее новых форм, нежели нового содержания.

Это утверждение справедливо и относительно поэзии. В наиболее крупной коллекции поэтических текстов восточносирийской Церкви этого периода сборнике «Варда» можно обнаружить десятки гимнов и сюжетов, излагающих более ранние церковные тексты с явным следованием используемому оригиналу. Например, Геррит Райнинк обнаружил в тексте о человеке как микрокосме, приписываемом Гӣваргӣсу Варде, пересказ трактата автора VI в. Мӣх̮ā̄ēла Бāд̱ōḳи[3]. Кроме того, в гимнах, входящих в сборник «Варда», как мы пытались показать в предыдущих публикациях, можно выделить следующие группы источников: библейские тексты, экзегетичекие произведения, в том числе поэтические, апокрифы и различные предания. Принимая во внимание простоту языка, приближающегося к разговорному, а также неизменный размер (7–7 7–7) и схему рифмовки (*аааа*, *бббб*), я предположил, что задачей сборника были унификация и изложение в современной доступной форме уже существовавшей церковной традиции с целью ввести ее в обиход церковного пения.

3 Reinink, G. J., *Man as a Microcosm. A Syriac Didactic Poem and its Prose Background* // ed. M. Harder, A. A. MacDonald, G. J. Reinink, *Calliope's Classroom. Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*. Paris/Leuven/Dudley (MA), 2007, p. 123–149; Reinink, *George Warda and Michael Badoqa*, p. 65–74.

Возможно, сам сборник в той форме, как он дошел до нас (с организацией составляющих его текстов по календарному принципу соответственно литургическому годовому циклу), является вторичным и возник уже после смерти поэта, давшего ему свое имя. Однако тот факт, что значительная часть гимнов, приписываемая Варде, описывает трагические события 20–30-х годов XIII в., служит подтверждением тому, что он жил именно в этот период. Кроме того, в сборнике содержатся гимны других авторов, определенно живших в указанный период. Это знаменитый церковный писатель Шле̄мо̄н Аḫла̄ṭский (Баṣрийский), Ма̄рӣ бар Мшӣḥа̄йа̄, Ḥакӣм Бар Ḳаша̄, по-видимому, служивший врачом при дворе халифа Мустасима,[4] и некоторые другие. Всех этих авторов объединяют некоторые общие черты, в частности, простота и ясность их языка, употребление сходных схем рифмовки и некоторые другие детали. Таким образом, можно прийти к выводу о том, что в создании определенного стиля поэзии участвовали многие представители этой эпохи, свидетели кровавых событий первой половины XIII в., голода и засухи, первого нашествия монголов, набегов хорезмшаха Джала̄л ад-Дӣна и, наконец, второго захвата Иерусалима мусульманами в 1244 г. Об отражении этих событий в сирийской поэзии написано достаточно много работ, рассматривающих в этой связи среди прочего гимн о захвате деревни Кармлиш в 1235 г.[5]

Гораздо менее изучен сборник поэтических произведений Ḥа̄мӣса бар Ḳарда̄ḥе̄, еще одного восточносирийского автора эпохи «Сирийского Ренессанса». Сам текст сборника далеко

4 По мнению А. Баумштарка, арабское имя поэта – Масʿӯд ибн ал-Ḳасс, и он был личным врачом халифа Мустʿаṣима (халиф 1242–1258). Это представляется совершенно верным, тем более, что арабское слово *ḥакӣм* обычно для обозначения врача (Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922, S. 306).

5 Hilgenfeld, H., *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*. Leipzig, 1904, S. 49–60; Braida, A., *A Poetical Adaptation of Historical Sources* // Mengozzi, A., *Religious poetry in vernacular Syriac from northern Iraq (17th–20th centuries). An anthology* / ed. A. Mengozzi. (CSCO 628, Scriptores Syri 241). Louvain 2011, p. 110 & ff; Borbone, P. G., *Due Episodi delle Relazioni Mongoli e Siri nel XIII Secolo nella Storiografia e nella Poesia Siriaca* // Egitto e Vicino Oriente XXXIII (2010), p. 205–228.

не в полной версии был издан в Дохуке (Ирак) несколько лет назад[6]. Однако научное изучение наследия H̱āмӣса только начинается. Первая статья, посвященная его произведениям, – работа Дэйвида Тейлора, вошедшая в сборник «Сирийский Ренессанс»[7]. В статье впервые были рассмотрены произведения этого поэта, с их помощью установлены некоторые факты его биографии, а также примерное время жизни.

В своих произведениях поэт неоднократно упоминает город Арбелу, то в негативном, то в позитивном контексте, что подтверждает традиционную ассоциацию его с этим городом. Не вызывает сомнения, что он имел детей, о чем свидетельствует его стихотворение на смерть сына.

Кроме того, в одном их стихотворений H̱āмӣс упоминает, что он написано в Алатаге, на сандале, среди монголов, для которых он, однако, пришелец. Как указал Дейвид Тейлор, Алатаг (Аладаг) – ставка Ильханов в последние десятилетия XIII в. Таким образом, стихотворения были, по-видимому, написаны в ханском лагере, в котором, судя по замечанию самого поэта, он появлялся не часто[8]. По мнению этого исследователя, H̱āмӣс мог находиться в ставке в связи с трехдневным приемом, организованным ханом Аргуном в честь патриарха Явалахи III в 1288 г. по случаю возвращения Раббан Ṣаумы из Рима[9], или же на торжественной церемонии поднесения даров ханом Гайхату тому же патриарху в 1291 г.[10]

---

6 Q. Šlēmōn Īšōʿ Ḥošabbā (изд.), *K̲āmīs bar Qardāḥē, Mēmrē w-Mušḥāṯā*. Nūhadrā [Дохук] (ʿIrāq), 2002.

7 Taylor, D., *'Your Sweet Saliva is the Living Wine'*, p. 31–53.

8 Ibid, p. 47.

9 Ibid, p. 47; О этом патриархе и Раббане Ṣауме см.: Пигулевская, Н. В., *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы*. СПб., 2000, с. 370–415, 677–755. Новое критическое издание с обстоятельным исследованием этого периода было недавно предпринято Пьером Джорджо Борбоне: Borbone, P. G., *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident: Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281–1317)*. (Peuples et cultures de l'Orient). Paris, 2008; Idem, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriaca del XIV secolo*. Moncalieri, 2009.

10 Общий исторический очерк о положении сирийских христиан при Ильханах см. в: Fiey, J. M., *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.)*. (CSCO 362, Subsidia 44). Louvain, 1975.

Из стихов Ḫāмӣса Дейвид Тейлор делает вывод о близости их к арабским винным элегиям *ḫамрийāт*, где воспеваются образы виночерпия и красавиц, а также восхваляются свойства вина. В ряде стихотворений английский исследователь усматривает религиозно-аллегорический смысл этих образов[11].

Вторая статья, посвященная творчеству Ḫāмӣса, еще не опубликованная, была мне любезно предоставлена ее автором, Алессандро Менгоцци[12]. Эта работа представляет собой обстоятельное исследование состава и эволюции сборника «Ḫāмӣс» на материале известных сохранившихся списков. Самый ранний список, датированный 1394 годом, хранился в монастыре в Алкоше, однако его нынешнее местонахождение неизвестно. Автор классифицировал списки следующим образом: большинство их содержит только гимны *ʿониты*, т.е. представляют собой гимнографический сборник; несколько же других содержат произведения различных поэтических жанров (*согиты*, *тургамы*, *мемры* и *тарʿе*).

Тот факт, что сборников, содержащих только *ʿониты*, значительно больше, чем более полных собраний произведений этого поэта, вполне объясняется тем, что эти гимны имели литургическое использование и поэтому, вероятно, были более популярны.

Кроме того, в своей статье Алессандро Менгоцци анализирует состав рукописей, рассматривает жанры, в которых написаны произведения. В статье публикуются несколько стихотворений Ḫāмӣса с английским переводом: *тургама* о Рождестве, *мемра* об Арбеле, два четверостишия – оба с философским подтекстом. В одном из этих четверостиший фигурирует образ свечи, что типично для персидской поэзии. В нескольких списках сборника А. Менгоцци обнаружил двуязычные сиро-тюркские и сиро-персидские стихотворения, что, несомненно, является очень ценным открытием.

---

11 Ibid, p. 38–43.

12 Mengozzi, A., *The Kṯāvā of Khamis bar Qardahe: Preliminary Remarks on the History of the Text* // Syriac Encouters, the proceedings of the Sixth North American Syriac Symposium. Duke University, Durham, North Carolina, June 26–29, 2011 (*forthcoming*). Выражаю автору глубокую признательность за предоставление этой статьи.

Еще одна важная черта литературной жизни того времени – активизация межконфессиональных литературных контактов. В книге эпиграмм и коротких стихотворений (ܛܪ̈ܥܐ) величайшего деятеля Сирийского Ренессанса Григория бар ʿЭврōйō (ум. 1286) есть одно стихотворение, посвященное «Ḫāмӣсу, несторианину», с которым автор состоял в переписке[13]. Стихотворения, написанные великим западносирийским литератором представляют собой эксперименты в области формотворчества сирийской поэзии и являются попыткой сделать ее столь же тонко разработанной, как персидская и арабская. Вероятно, эти эксперименты оказали сильное влияние на Ḫāмӣса, также создавшего серию эпиграмм-*тарʿе* и написавшего оду в честь Бар ʿЭврōйō (см. ниже). Всё это – вопреки принадлежности авторов разным конфессиям. О возможном подражании свидетельствует стихотворение Ḫāмӣса на смерть сына, которое построено сходным образом со стихами Бар ʿЭврōйō, помещенными в раздел «Плачи» (ܐܘܠܝ̈ܬܐ)[14].

* * *

Ниже публикуются два стихотворения, ранее еще не переводившиеся и не включенные в текст иракского издания сборника, т.е. не издававшиеся. Они входит в раздел *тургам* и *мемр*, первые из которых предназначены исполнения после чтения Евангелия на церковной службе. Тем не менее, явно видна попытка создания сироязычных стихотворений по персидскому образцу, и можно с легкостью установить их прототипы: *ġазели* и *ḳиṭʿе* – малые стихотворные формы, в которых персидские поэты обычно выражали свои наиболее личные мысли и чувства. Поэтому использованные здесь традиционные сирийские жанровые обозначения условны. Очевидно, что как Ḫāмӣс бар Ḳардāḫē, так и его западносирийский современник Бар ʿЭврōйō, считали важным использование именно сирийских жанровых названий, и видели свою цель в обогащении

13 *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannan Bar ʿEḇrōyō map̄riyōnō qaddīšō d-Madnḥō*. (Monastery of St.Ephrem the Syrian Publications). [Glane/Losser], 1983, p. 157.

14 Ibid, p. 31–43.

новыми средствами родной литературы. В этом, собственно, и состоит, главная характерная черта «Сирийского Ренессанса».

Широко известно, что для персидской литературы XIII в. характерно сильное влияние суфизма, основной принцип выразительности которого состоит в двух- или даже трехслойной семантической структуре. Через обычные лирические или бытовые темы авторы пытаются передавать свои сокровенные философские и религиозные идеи. Язык этой символики был понятен всем образованным людям того времени. Представленная здесь *тургама* исполняется в Лазареву пятницу, в воспоминание о его воскрешении (Ин, гл. 11)[15]. Она напоминает *ḳиṭʿе* и не имеет обозначенных строф. Но несмотря на отсутствие знака-разделителя строф, рифма меняется после первых четырех стихов по схеме *аааа*, *бббб*, и таким образом здесь можно видеть намек на формальную строфическую организацию. В стихотворении, сестры Лазаря Марфа и Мария выступают в роли аллегорий плотской души и естественной, в которой сосредоточены жизненные силы, брат же их Лазарь олицетворяет разум, который должен быть очищен. Подобное аллегорическое изложение типично для языка суфийской поэзии. Различие состоит в том, что согласно суфийской доктрине, в отличие от христианской аскетики, имеющей целью очищение разума, очиститься должен дух человека (ар. روح), а плотская душа находится с ним во вражде. Этой теме уделяется много внимания в знаменитой духовной поэмы *Маснави-йи маʿнави* («Поэма о скрытым смысле») суфийского автора XIII в. Джалāл ад-Дӣна Рӯмӣ (1207–1273). В пятом ее *дафтаре* помещен рассказ о служанке, ее хозяйке и осле, представляющих собой аллегории человека и плотской души[16]. Тот же автор уподобляет разум женщине, а плотскую душу мужчине, в том случае, когда разум подчинен похотям, что является, по мнению Рӯмӣ, очень плачевным состоянием[17].

15 *Borg. Sir. 33*, fol. 159v; *Vat. Sir. 186*, fol. 130v; *Trichur 25*, fol. 93v.

16 Джалал ад-Дин Руми, *Маснави-йи маʿнави («Поэма о скрытом смысле»)*. Пятый дафтар / Перевод с перс. О. М. Ястребовой; под ред. А. А. Хисматулина. СПб., 2011, с. 96–99.

17 Джалал ад-Дин Руми, *Маснави-йи маʿнави*, с. 165.

.. ܕܝܠܗ ܒܗ ܒܥܢܝܢܐ ..

[1] ܠܟܐܦ ܦܘܠܓܐ ܡܢ ܬܪܥ ܡܥܪܬܐ ܕܠܒܟ ܐܢ ܬܪܡܐ .
ܥܡ ܠܥܙܪ ܒܩܠܗ ܕܝܫܘܥ ܡܚܕܐ ܬܬܩܝܡ .
ܘܐܢ ܠܦܣܩܝܬܐ ܕܪܓܝܓܬܐ ܬܫܪܐ ܘܬܫܕܐ .
ܐܦܣܩܦܐ ܠܡܕܝܢܬ ܦܓܪܐ ܬܗܘܐ ܘܬܬܣܝܡ .
[5] ܐܚܘܬܗ ܕܗܘܢܐ ܒܥܘܡܪܐ ܚܒܝܫܐ ܦܓܪܢܝܬܐ .
ܚܝܘܬܢܝܬܐ ܢܦܫܐ ܐܝܟ ܟܝܢܝܬܐ .
ܐܢ ܠܒܪܘܝܐ ܢܩܪܝܢ ܐܝܟ ܡܪܝܡ ܘܡܪܬܐ[18] .
ܠܥܙܪ ܗܘܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܢܣܒ ܢܘܚܡܐ .

**Того же, о том же предмете**

[1] Камень сомнения от двери пещеры сердца своего если откинешь,
С Лазарем будешь ты воскрешен тот час же по гласу Иисуса.
А если пелены похотей снимешь и отбросишь,
Будешь рукоположен в епископа города тела.
[5] Сестры Разума, живущие совместно: плотская,
Дикая душа, так же как и естественная,
Если Творца призовут они подобно Марии и Марфе,
Их Лазарь получит по вере воскресение.

Второе из помещенных здесь стихотворений[19] представляет собой похвалу Григорию Бар ʿЭврōйō, выдающемуся западносирийскому писателю-энциклопедисту и мафриану Востока, имевшему резиденцию в Такрите. По форме и стилю изложения стихотворение напоминает *мадẖ* (хвалебную *ḳаṣӣду*), с ее многочисленными гиперболами в адрес восхваляемого. Причем в поэтическую ткань включены факты из различных областей: науки, природы, биографии восхваляемого. Стихотворение начинается с аллюзии (строка 1), по которой читатель

18 *Borg. Sir. 33*, *Trichur 25* ܘܡܪܬܐ

19 *Borg. Sir. 33*, fol. 167r–168r; *Vat. Sir. 185*, fol. 183v–184v; *Vat. Sir. 186*, fol. 137v–138v; *Berlin Or. quart. 801*, fol. 65v–66 (начало текста утрачено); *Trichur 25*, fol. 97r–97v.

может догадаться, о ком идет речь в данном стихотворении. Метафора построена на сравнении Моисея и его брата Аарона, с иерархами новозаветной Церкви Григорием Бар ʿЭврōйō и его братом Григорием Бар Ҫаумой Бар ʿЭврōйō, занявшим кафедру после смерти брата.

Любопытно, что публикуемое ниже стихотворение – не единственный пример использования данного образа применительно к этим двум личностям. Так, Диоскор (Гавриел бар Барṭелли), епископ Газарты, бывший ученик Бар ʿЭврōйō, в своей поэтической биографии учителя[20] в связи со смертью последнего сообщает о необходимости назначить на его место его брата Аарона. Трактовка этих строк Хидеми Такахаси как аллюзии на ветхозаветные параллели представляется совершенно справедливой[21]. Кроме того, мы видим здесь еще один пример того, как поэтический образ «путешествует» из одного поэтического произведения в другое, что в особенности характерно для средневековой литературы.

Все стихотворение пронизано разными аллюзиями, связанными с деятельностью Бар ʿЭврōйō, что дает возможность читателю обнаружить свою эрудицию и сообразительность. Имена персонажей названы прямо лишь в последних строках оды (33–36): это – два Григория. Причем первому автор желает упокоения, а второму – долгих лет правления. Из этого явствует, что стихотворение написано после кончины Бар ʿЭврōйō в 1286 г., но до смерти его брата в 1307/1308 г. Кончина Григория Бар ʿЭврōйō фигурирует в стихотворении несколько раз. Например, в 18-й строке говорится, что земля содрогнется, если его прекрасный лик перестанет скрываться. Необычный образ используется в строфе 33: «первому» Григорию автор желает упокоения в «духе одежд» (ܪܘܚ ܠܒܘ̈ܫܐ). Очевидно, это игра слов и перефразирование распространенного в христианской литературе образа «одежда духа» (ܠܒܘܫܐ ܕܪܘܚܐ , ܐܣܛܠܐ ܕܪܘܚܐ)[22]. Ḫāмӣс же «переворачивает» определяемое слово и определение с намеком на погребальные одежды.

---

20 Takahashi, H., *Barhebraeus: A Bio-Bibliograpfy*. Piscataway (NJ), 2005, p. 2.

21 Ibid, p. 14.

22 См., напр., длинную *ʿониту* Гавриила Моҫульского (*Vat. Sir. 33*, fol. 32).

К персидскому *мадх̣у* стихотворение близко, прежде всего, основным принципом – чем сильнее похвала, тем больше мастерство автора. Однако реализуется она в традиционной церковной парадигме славословия, следующей исторической последовательности: 1) ветхозаветные патриархи и пророки (строфы 1–2), 2) Дева Мария (строфы 5–10), 3) Христос (11–22), 4) святые (строки 15–25, 32). Так, в начале возникают образы Моисея и Аарона (строки 1–2), затем восхваляемый сравнивается с апостолами (строки 23, 24, 31). Поэт обыгрывает традиционные церковные образы, переигрывая, если не прямо воспроизводя, их, при этом тонко вписывая Григория в этот контекст. Например, в стихотворении сообщается, что «отшельнические умы» (ܡܰܕ̈ܥܶܐ ܚܒܺܝ̈ܫܶܐ; строка 29) вышли с ликованием во время появления восхваляемого. Очевидно, это словосочетание возникло путем изменения обычного образа – «славные умы» (ܡܰܕ̈ܥܶܐ ܫܒܺܝ̈ܚܶܐ) т.е. ангелы, благодаря перестановке корневых согласных (*х̣б̱ш* ← *шб̱х̣*). В привычном варианте перед читателем предстает картина ангелов, ликующих при появлении Христа. Другой пример – образ дерева, богатого плодами (строка 5), из которого проросла ветвь плодоносящая – применяемый часто для восхваления Девы Марии. В данном же случае употреблено слово ܝܺܕ̈ܥܶܐ, обозначающее как «урожай, плоды», так и «идею». Благодаря этой игре слов поэт восхваляет обилие идей Бар ʿЭврōйō.

В стихотворении использованы также богословско-философские термины, такие, как *катафасис* и *силлогизм*, что, повидимому, служит намеком на теологические и философские труды восхваляемого (строфы 13, 14). Также любопытно, что в последней строке (36) используется образ коня (ܣܽܘܣܝܳܐ), принадлежащего восхваляемому Григорию; этот конь должен попрать копытами его врагов. Такой образ мог бы показаться несколько необычным, если учесть, что речь идет о христианском духовном лице. Однако, вероятнее всего, здесь – пример литературной игры. Дело в том, что у Бар ʿЭврōйō есть стихотворение-эпиграмма (ܐܪܚܐ) под названием *Конь* (ܣܘܣܝܐ)[23].

[23] *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannan Bar ʿEḇrōyō,* p. 83.

Язык стихотворения насыщен редкой лексикой, синтаксис часто сложен для восприятия; кроме того, часто используется обыгрывание омонимии и омографии (аналог поэтического приема *таджнӣс*, распространенного в персидской и арабской поэзии). Очевидно, это сделано сознательно, и соответствует задаче автора создать поэзию на сирийском языке, как уже говорилось, по сложности и изысканности не уступающую арабской и персидской.

Таким образом, можно отметить, что в отличие от первого поколения восточносирийских поэтов монгольского времени (Гӣваргӣс Варда̄, Йо̄х̱анна̄н Моṣульский, Йо̄х̱анна̄н бар Зо̄ʿбӣ и др.), стремившихся к простоте изложения традиции, следующее поколение, к которому относился Х̱а̄мӣс бар Ḳарда̄х̱ē, пыталось создать сложную и изысканную поэзию. Этому способствовало, вероятно, изменение статуса христианской литературы при Ильханах до принятия Газан-ханом ислама в 1295 г. Сирийская поэзия становится более элитарной и приближается к царскому двору. В литературной жизни того времени рождается новый поэтический стиль, к которому следует отнести также сочинение ʿАвдӣшо̄ʿ Бар Брӣх̱и «Рай Эдемский»[24], и творение Гавриила Моṣульского – его пространную и сложную *ʿониту*[25].

[24] *Pardaisa d^h^a Ed^h^en seu Paradisus Eden Carmina auctore Mâr Ebed Isô Sobensi* / ed. G. Cardahi. Beryti, 1889.

[25] Baumstark A., *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922, S. 307; Braida, *A Poetical Adaptation of Historical Sources,* p. 111, n. 5.

ܐܚܪܢܐ[26] ܕܝܠܗ ܠܡܪܝ ܐܒܘܢܐ ܕܡܫܡܫܢܝܢ ܠܡܕܒܪܢܐ[27] .

ܒܕܘܟܬ[28] ܡܘܕܝܢܐ ܗܘ ܒܪ ܐܗܪܘܢ ܐܣܘܦ ܕܡܘܡܐ .
ܩܡ ܥܠ ܟܘܪܣܝܐ ܒܥܘܬܐ ܥܪܝܪ ܝܪܝܐ .
ܐܪܝܡܘ ܐܪܥܐ ܝܕܗ ܡܘܕܥܐ ܕܝܠܕܗܝ ܕܝܢܐ .
ܕܝܗܘܒ ܕܥܬܐ ܕܝܢܐ ܘܕܝܢ ܐܒܐ ܕܡܘܕܝܢܐ .
ܡܢ ܗܘ ܠܡܘܬܐ ܥܒܝܕ ܝܡܕܐ ܒܗܝܪ ܐܕܝܢܐ .
ܐܦܪܥ ܡܘܪܕܐ ܕܦܪܘܩܢ ܕܝܢ ܠܚܛܝܐ ܠܕܝܢܐ .
ܝܗܘ ܠܝ ܠܡܚܐ ܐܪܟܢܐ ܡܚܒ ܦܪܘܩܐ .
ܕܫܒܩܢ ܚܛܝܢ ܡܢ ܡܬܠܟܝܢ ܡܕܢܚܐ[29] ܡܕܝܢܬܐ .
ܕܘܝܢ ܬܒ ܦܪܘܩ ܒܪܗ ܐܘܪܫܠܡ ܘܗܝܢ ܝܘܡܐ .
ܒܝܘܡܐ ܥܒܝܕܐ ܕܡܬܕܟܪ ܥܠܝܗ ܠܐ ܗܘܐ ܒܝܢܬܐ .
ܒܪܝܟܘ ܟܘܪܣܝܐ ܥܒܝܕܘ ܡܢܗܘܢ ܢܘܗܪ ܝܘܡܐ .
ܕܦܓܪܢ ܐܘܟܝ ܡܢ ܝܕܥܐ ܝܠܕܬܐ ܡܕܡܝܐ .
ܡܬܦܩܢ ܕܟܠܐ ܫܘܒܚܐܘܪܫܡܐ ܒܘܟܪܐ ܘܕܝܢܐ .
ܕܫܦܠܘܬܗܘܢ ܐܦܕܢܩܢ ܒܝܕ ܕܪܘܫܐ .
ܝܘܪܝ ܦܪܝܩ ܘܦܪܘܩ ܠܥܒܕܐ ܡܘܥܕܐ ܡܬܘܡܝܐ .
ܐܦ ܝܬܒܚܘܢ ܒܗ ܝܕܝܥܬܐ ܕܫܡܥ ܥܘܡܝܐ .
ܕܡܒܚܐ ܠܐ ܡܢܐ ܕܠܥܡܝܕ ܝܕܥܐ ܥܠ ܣܢ ܝܒܝܫܐ[30] .
ܐܪܥܐ ܘܣܬܐ ܐܝ ܦܪܝܘܩ ܘܗܘ ܠܐ ܡܬܟܝܠܐ .
ܢܒܝܐ ܡܢܬܐ ܠܒܣܘܪܬܗ ܕܟܠܐ ܦܘܪܩܢܐ .
ܬܦܠ ܝܚܦܐ ܠܒܬܝܢ ܘܢܬܦܪ ܡܠܟܘܬܐ ܘܫܘܒܚܐ .
ܝܗܘ ܠܝ ܬܝܒܘܬܐ ܕܐܦܝܣܬܐ ܢܝܚ ܝܣܝܐ .
ܝܗܘ ܠܝ ܦܘܪܩܢܐ ܕܪܚܡܘܬܐ ܬܩܕܝܪ ܒܝܬܐ .
ܥܠܝܢܐ ܠܥܘܒܢܝ ܥܠܝܢܐ ܥܒܝܕܐ ܥܝܪܐ ܓܘܝܐ .

[26] *Vat. Sir. 185*, *Vat. Sir. 186* ܐܚܪܢܐ
[27] *Vat. Sir. 185*, *Vat. Sir. 186* ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ
[28] *Vat. Sir. 186* ܒܕܡܘܬ
[29] *Berlin Or. quart. 801* ܡܕܢܚܐ
[30] *Vat. Sir. 185*, *Vat. Sir. 186* ܝܒܝܫܐ

ܠܕܟܝܟܘܣ ܠܡܫܒܚܘ ܠܓܠܝܘܢ[31] ܡܢܩܝܐ .
ܕܒܫܡܝܢ ܗܘ ܘܒܗ ܡܘܕܝܢܐ ܘܡܙܕܗܪܝܢ ܚܩܠܝܐ[32] .
ܒܡܢܗܪܘܬܗ ܓܒܪ[33] ܢܬܓܒܗܘ ܕܠ ܕܩܢܝܐ .
ܩܪܝܘ[34] ܢܓܠܓܠ ܦܓܪܐ ܕܒܝܬܐ ܬܪܝܢ ܓܒܪܐ .
ܕܫܒܝܢ[35] ܠܢܝܪܐ ܓܠ ܐܘܪܚܬܐ ܥܘܡܩܗ ܕܫܝܬܐ .
ܢܦܫܗ ܟܕܢܝܬܐ ܘܒܢ ܙܘܢܝܢ ܡܕܝܬܐ ܣܓܝܐܐ .
ܐܦ ܢܬܦܪܕܘ ܡܢ ܥܘܠܝܬܐ ܘܫܠܬܐ ܕܒܝܬܐ .
ܢܚܘܙ ܕܢܚܙܝܢ ܢܣܟܝܘܢ ܕܐܪܟܢ ܠܐ ܢܬܪܚܐ .
ܕܓܠ ܓܘܐ ܥܕܪܐ ܚܘܝܕܝܢ ܟܡܢܝܢ ܘܕܝܢܐ ܥܓܝܒܬܐ[36] .
ܠܟܪܝܟܘܬܗܘܢ ܡܕܡܐ ܢܬܥܬܕܝܢ ܟܕ ܕܘܢ ܠܥܘܩܝܐ .
ܘܡܪܥܝܬܐ ܢܝܢ ܘܩܒܠ ܡܚܝܢܐ ܡܥܒܝܬܐ .
ܕܒܬܠܘܬܗܘܢ ܢܝܢ ܓܠܠܐ ܡܢ ܐܒܗܘܬܐ .
ܘܕܓܠ ܡܫܝܚܐ ܠܦܪܩܢ ܡܘܡܝܗ ܢܗܘܘܢ ܒܘܩܝܐ ❖

31 *Vat. Sir. 186* ܓܠܝܘܢ
32 *Vat. Sir. 33* ܚܩܠܝܐ ; *Trichur 25* ܓܒܬܐ ܕܒܬܐ
33 *Trichur 25* ܓܒ
34 *Trichur 25* ܩܪܝܘ
35 *Trichur 25* ܕܫܒܝܢ
36 *Vat. Sir. 33* ܥܓܝܒܬܐ

**Другая, его же, в почитание отцов, предстоятелей епархий**[37]

Вот, в обители Моисея сын Аарона, брат Моисея
Воссел на престол Иисусов, с полным основанием.
Двери Церкви святой, подымите главы ваши!
Ибо входит Глава, подходящая и подобающая Отцу святынь.
От этого ствола, славного корнями, богатого идеями[38]
Проросла ветвь, плоды которой удаляют тяжкие страдания.
О ты, род земной, источник разумных,
Должны восхваления тебе сведущие и ученые!
Возликуй весьма и возрадуйся дочь Иерусалима[39], краса собраний
Жениху славному, взявшему невесту, не женщину!
Благословен престол твой, славен приход твой, светло солнце!
Ибо встреча с тобой отогнала от церквей тьму сумрачную.
Утверждение[40] всякого заключения движеньями разума и чувствами –
Демонстрация твоего силлогизма пред софистами.
Просветлела местность наша, и обратились на тропу истины заблудшие;
А также умудрились скудоумные, любящие бессмыслицу.
Небесная твердь не в силах солнце красы твоей оттеснить назад.
Земля содрогнется, если лик твой прекрасный не будет сокрыт.
Залили, будто Гейхон неутомимый,

---

37 Или: предстоятелей паствы

38 Игра слов: ܪ̈ܕܝܐ также обозначает «плод, урожай».

39 Т.е. Церковь.

40 Очевидно, в тексте ܡܗ̈ܩܡ представляет собой усеченный по метрическим соображениям термин ܡܗ̈ܩܡܢܘ.

Сынов твоих потоки премудрости, и изумили говорящих и бессловесных.
О ты, корона отцов, превзошедшая прорицания,
О ты, краса пастырей, отгоняющая злых!
Послана славой твоей, апостол славный, песнь собраний,
На четыре стороны света для благовестия всем одушевленным.
Ведь твоим посвящением [Церкви][41] победили святыни, а нечистоты побеждены.
Твоей добродетелью изрядно украсились все собрания.
Твой ненавистник да будет бит по щеке на суде, вышибающем зубы!
Любящие тебя с радостью да стоят стражами помыслов.
Вышли умы отшельнические с ликованием во время прибытия твоего.
А также освободились от подчинения попранные движения [ума].
Если все же назову я тебя вторым Симоном, не станут меня бранить,
Ибо на камне истины твоей предстоит упокоиться смутным временам.
Первый Григорий да покоится в духе одеяний,
А второй да живет долгие, безмятежные времена,
По его молитвам да спасется мир от браней,
А главы ненавидящих его да будут попраны копытом его коня!



41 ܩܘܕܫܐ представляет собой вариант термина ܩܘܕܳܫܐ (посвящение церкви).

Дмитрий Морозов

# К текстологии арабо-христианских памятников

Особый характер языка арабо-христианских текстов отмечал еще Людовико Мараччи (Ludovico Maracci 1612–1700). В предисловии к трёхтомному римскому изданию Библии 1671 года он писал, что в этом тексте не соблюдаются некоторые грамматические правила, мужской род может быть вместо женского, единственное число вместо множественного, а последнее – вместо двойственного, прямой падеж – вместо косвенного и наоборот, в глаголах также может быть употреблен *раф῾* (форма, соответствующая в классическом языке изъявительному наклонению) вместо *наṣб*а (форма, соответствующая сослагательному наклонению) и *джазм*а (форма, соответствующая условному наклонению) и наоборот, могут быть добавлены буквы для недостающих гласных и другое того же рода. Это он объяснил принятием простыми христианами особого «диалекта» арабского языка, заметив, что и в латинском, греческом и древнееврейском языках Пророки, Апостолы и древние Отцы нередко пренебрегали изощренными правилами[1].

[1] *Biblia sacra Arabica Sacræ Congregationis de Propaganda Fide ivssv edita Ad vsum Ecclesiarum Orientalium: Additis è regione bibliis latinis vvlgatis*. T. 1. Romae, 1671. Praefatio ad Lectorem. [p. 3–4] (страницы латинского предисловия идут в арабском порядке и не пронумерованы). «Inuenies etiam in hac Editione Arabica nonnulla Grammaticæ præceptionibus non ita conformia, sivè etiam difformia: vt genus masculleum pro fœmineo: singularem numerum pro plurali, atq; hunc pro duali: casus rectos pro obliquis, & contra: in Verbis etiam Raphum (vt vocant) pro Nasbo, & Gezmo, & è conuerso: præterea additas literas ad defectum vocalium supplendum, & alia eiusdem generis: cuius rei causam fuisse opinamur, simpliciorem Christianorum loquendi vsum, qui peculiarem propemodum Arabicæ linguæ dialectum sibi vendicauit. Atqui non solùm in hac lingua, verùm & in Latina, & Græca, & Hebraica non raro exactiores loquendi regulas Prophetæ, Apostoli, ac veteres Patres neglexerunt».

Аналогичные особенности языка сохранялись и в более поздних печатных изданиях. В издании Псалтыри, выпущенном в 1753 г. греко-униатским монастырем св. Иоанна в ливанском селении аш-Шувейр, это специально оговорено в предисловии[2]. В целом, в арабо-христианских печатных изданиях подобное отношение к классической грамматике наблюдается вплоть до 60–70-х годов XIX в.

В европейской филологии в подходе к научному изданию уже существовавших арабо-христианских текстов (не специально подготовленных для восточных пользователей) можно проследить несколько этапов. Для каждого из них характерны свои достоинства и недостатки.

Наиболее ранние издания памятников как таковых, в XVII – начале XVIII вв., готовились по немногим доступным тогда издателям рукописям, сопровождались латинским переводом на смежных страницах и содержали большое число опечаток, впрочем, легко узнаваемых. В целом, они вполне корректно передавали удовлетворительно сохранившийся текст со всеми особенностями среднеарабского языка. В ряде корней в соответствии с диалектным произношением межзубные согласные последовательно заменялись на смычные, либо имели место гиперкорректные написания.

В более позднее время, параллельно с публикацией и усвоением корпуса арабо-мусульманской литературы и разработкой классической арабской грамматики, появляется тенденция к нормализации языка и, одновременно, стремление сделать ранние памятники доступными также восточному читателю. В это же время получает распространение мнение об «испорченности» языка памятников и необходимости их исправления, что связывалось с перспективой использования выпускаемых изданий в образовательных и просветительских целях. Ряд публикаций памятников выполнен в этом стиле. Это особенно касается бейрутских изданий конца XIX – начала XX вв. Соответственно, использование таких публикаций исследователями требует особой осторожности.

---

2 Крымский, А. Е., *История новой арабской литературы*. М., 1971, с. 136.

В последнее время появляются издания по большому числу рукописей, учитывающие многочисленные разночтения, что дает возможность пересмотра текста в свете вновь выявляющихся данных.

Поскольку стенографическая быстрота арабского письма приводит к большой вариативности прочтения слов, не известных читающему заранее, особенно терминов, имен и названий, то это предполагает большую вероятность ошибок прочтения, что относится в равной мере как к средневековым переписчикам, так и к более поздним публикаторам, мало знакомым с реалиями издаваемых ими текстов. Положение в известной мере осложняется тем, что значительная часть грамотных носителей арабо-христианской традиции, безотносительно к конфессии и этнической принадлежности, занимала канцелярские должности в администрациях различных уровней. Они, что вполне естественно, реализовывали при переписке, в том числе и сугубо христианских текстов, навыки беглого дипломатического письма, вполне достаточного для документов стереотипного содержания, и это, конечно, не затрудняло современных им читателей, в значительной мере, имеющих аналогичный опыт. Для появления же серьезных искажений в тексте при его дальнейшей передаче было вполне достаточно хотя бы одного такого, скорописного, промежуточного звена.

Отмеченную особенность арабских текстов всегда приходится иметь в виду при пользовании их побуквенными копиями любого рода. При пользовании изданиями копий в сомнительных случаях практически невозможно установить источник того или иного искажения на какой-то предшествующей стадии бытования текста, в том числе конкретного отрывка при компиляции и цитировании. Оно может восходить как к одному из переписчиков, так и к издателю, ожидающему в тексте более привычное ему начертание. В данном случае некоторую помощь может оказать представление о фоновых знаниях в разных средах и в разные эпохи.

Кроме того, поскольку при беглом чтении на родном или хорошо знакомом языке слово воспринимается целиком, диа-

критические знаки часто проставлялись только для избежания явной двусмысленности, причем не непосредственно над или под буквами, к которым они относились, а так, чтобы заполнить пространство более или менее равномерно, по эстетическим соображениям[3]. Все разночтения, следовательно, как правило, едва различимы друг от друга в арабском беглом написании, что полностью относится и к приводимым ниже вариантам.

Весьма показательный случай представляет собой воспроизведение текста Молитвы Господней (Мф 6, 11; Лк 11, 3) в мусульманском полемическом сочинении, которое составил Аḥмад ибн ʿАбд аṣ-Ṣамад ал-Ḫазраджӣ (1125–1186) под названием *Maqāmiʿ aṣ-ṣulbān fī-r-radd ʿalā ʿabadat al-awṯān*. Оно было с безупречной тщательностью издано в 1975 г. в Тунисе по девяти рукописям, но, тем не менее, одна ошибка, допущеннная в этом издании, очень любопытна.

1. Принятому в русском языке слову «насущный» (греч. ἐπιούσιος) в католической традиции, на которую, очевидно, опирался полемист, соответствует *quotidianum*, с вариантами *quotidien*, *cotidiano* на новых языках. В рукописях, разночтения которых добросовестно привел издатель, читаются варианты المياسم, الميالم и المبايم. В качестве предполагаемого оригинала издатель поставил в основном тексте الملائم[4]. Можно предположить, что в оригинале был окказионализм مياوم, который действительно обнаруживается в соответствующем месте в переводе Веласкеса 946 г. по мюнхенской рукописи (Лк 13, 3)[5].

---

3 В данном случае весьма характерно замечание Юсуфа Али, индийского переводчика Корана на английский язык, отметившего в предисловии к своему двуязычному изданию с параллельными текстами, что он специально попросил каллиграфа, готовившего арабский текст, ставить диакритические знаки *непосредственно при соответствующих буквах*. При знании текста почти наизусть это было совершенно излишне.

4 al-Ḫazraǧī, Aḥmad b. ʿAbd aṣ-Ṣamad, *Maqāmiʿ aṣ-ṣulbān fī-r-radd ʿalā ʿabadat al-awṯān*. Tūnis, 1975, ṣ. 34.

5 Graf, G., *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch*. Leipzig, 1905, S. 120.

2. Определяемому же слову «хлеб», не вызывающему у нас ни малейшего сомнения по смыслу (ἄρτος, panem, pain, pane, pan), в издании соответствует приведенное без каких-либо разночтений خير «благо», что в совокупности дает вполне правдоподобную (но не более) фразу, которую можно условно перевести как: «Благо наше благоприятное дай нам...». Различие в арабских написаниях обоих слов – خبز «хлеб» и خير «благо» – сводится, как легко убедиться, к положению одной диакритической точки.

Это явление, когда искажения касаются исключительно диакритики, в доосманский период сплошь и рядом факультативной, в арабской традиции получило специальное название تصحيف *taṣḥīf* и вызвало появление довольно обширной литературы[6].

Особо оказались подвержены искажениям ранние заимствования из сирийского языка, которые в свое время вошли в арабо-христианский узус, но со временем, в силу

6 Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūlī (–946/7), *Mā ṣaḥḥafa fīh al-Kūfiyyūn*; Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī (–981), *At-Tanbīh ʿalā ḥudūṯ at-taṣḥīf*. Baġdād, 1967; Abū Aḥmad al-Ḥasan b. ʿAbd-Allāh al-ʿAskarī (–992?/1004/5?), *Šarḥ mā yaqaʿ fīh at-taṣḥīf wa-t-taḥrīf*. Al-Qāhira, 1963; Idem, *Taṣḥīfāt al-muḥdaṯīn*. / Maḥmūd Abū Mayra. Ğ. 1–3. [Al-Qāhira:] Al-Maṭbaʿa al-ʿArabiyya al-Ḥadīṯa, 1402/1982; Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī (–995), *Taṣḥīf al-muḥdaṯīn*; Abū-l-Fatḥ ʿUṯmān b. ʿĪsā al-Balṭī (–1203/4), *At-Taṣḥīf wa-t-taḥrīf*; Ḫalīl b. Aybak aṣ-Ṣafadī (–1362/3), *Taṣḥīḥ at-taṣḥīf wa-taḥrīr at-taḥrīf*; ʿAbd ar-Raḥmān as-Suyūṭī (1445–1505), *Al-Muzhir* (*Al-Mizhar*?) *fī ʿulūm al-luġa wa-anwāʿi-hā. Šaraḥa-h...* / Muḥammad Aḥmad Gād al-Mawlā, ʿAlī Muḥammad al-Bigāwī, Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm. Ğ. 1–2. [Al-Qāhira:] Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, [s.a.], ğ. 2, ṣ. 353–394; Muḥammad b. ʿAlī aṣ-Ṣāliḥī (–1546), *At-Taʿrīb fī fann at-taṣḥīf*; Maḥmūd Muḥammad at-Tanahī, *Madḫal ilā tārīḫ našr al-turāṯ al-ʿarabī, maʿa muḥāḍara ʿan at-taṣḥīf wa-t-taḥrīf*. Al-Qāhira, 1984; Šākir al-Faḥḥām, *Min ṭarāʾif at-taṣḥīf* // Mağallat Mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq = Revue de l'Académie arabe de Damas 65:2 (1990), ṣ. 348–352, 65:3 (1990), ṣ. 538–539, 66:3 (1991), ṣ. 576–580; Šākir al-Faḥḥām, *Min ṭarāʾif at-taṣḥīf wa-t-taḥrīf* // Mağallat Mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq = Revue de l'Académie arabe de Damas 70:1 (1995), ṣ. 155–158; Ṣāliḥ al-Aštar, *Alwān min at-taṣḥīf wa-t-taḥrīf fī kutub at-turāṯ al-adabī al-muḥaqqaqa* // Mağallat Mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq = Revue de l'Académie arabe de Damas 67:2 (1992), ṣ. 225–305.

сокращения распространения сирийского языка, перестали быть узнаваемыми.

3. Специфический сирийский термин ܕܢܚܐ «[Бого]явление», чаще всего как название праздника, в свое время вошел в арабский узус восточных регионов в форме الدنح, в каковой и был сохранен в наиболее корректных публикациях[7]. Но в печатных текстах разных авторов и разных издателей он превратился в более привычное по форме, но бессмысленное по содержанию и отличающееся одной лишней диакритической точкой слово الذبح[8], буквально означающее «заклание». Не исключено, что уже именно в такой искаженной, но кажущейся правдоподобной в мусульманской среде форме он попал в сочинение египетского мусульманского энциклопедиста ал-Маḳрӣзӣ (1346/64–1442)[9]. О возможных фантазиях на эту тему нетрудно догадаться.

4. Часто встречающееся в арабо-христианских памятниках разных эпох, кроме совсем недавней[10], сирийское заимствование رجز «гнев», как в форме глагола[11], так и более употребительного маṣдара[12], может превратиться в زجر

7 Rieu, Ch., *Supplement to the catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum*. London, 1894, p. 7; Gismondi, H., *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Romae, 1896–1899, t. 1, p. 74, 82; t. 2, p. 74, 110.

8 Халидов, А. Б., *Дополнения к тексту «Хронологии» ал-Бӣрӯнӣ по ленинградской и стамбульской рукописям* // Палестинский сборник 4(67) (М.–Л., 1959), с. 162.

9 Taqiyy ad-Dīn al-Maqrīzī, *Al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-Ḫiṭaṭ wa-l-ʾāṯār*. Būlāq, [1853], ğ. 2, ṣ. 501. Примечательно, что в специальной главе о праздниках коптов (Ibid., ğ. 1, ṣ. 264–269) упоминание такого праздника отсутствует; см. также: Griveau, R., *Martyrologes et ménologes orientaux XVI–XVIII:* [2] *Les fêtes des coptes, par Al-Maqrizi*. (Patrologia Orientalis, t. X, fasc. 4, N° 49). Paris, 1914 (Turnhout, 1988), p. 313/[27]–343/[57].

10 Наиболее поздний обнаруженный случай в издании для широкого читателя: Maẓlūm, Maksīmūs (1779–1855), *Taʾrīḫ al-ḥurūb al-muqaddasa*. Ūrušlīm, 1865, ğ. 1, ṣ. 112. Текст был подготовлен в 1841 г.

11 Тер-Гевондян, А. Н., *Новая арабская редакция Агафангела (арабский текст и исследование)*. Ереван, 1968, ṣ. 80; См. тж.: Жамкочян, А. С., *Житие св. Григория Просветителя Армении по арабской синайской рукописи 455. Образец*. Ереван/Москва, 2009, с. 7, 12.

12 Тер-Гевондян, *Новая арабская редакция Агафангела*, ṣ. 19.

«окрик», «строгий запрет». В данном случае подлинные чтения[13] сохранены издателем в примечаниях. Разница в значении безусловна.

5. Слово حنفاء[14] с характерно сирийским значением «язычники» превратилось в جبناء «трусы»[15]. Подлинное чтение сохранено в примечании.

6. Засвидетельствованная в рукописи форма كاكله «Голгофа» заменена издателем на этимологически более правдоподобно выглядящую форму كلكلة[16]. В то же время эта отвергнутая форма с ассимиляцией подтверждается сирийской формой ܓܓܘܠܬܐ и параллельной арабской транскрипцией جاغولتا[17].

В ряде случаев искажение может иметь очень старое происхождение.

7. Сирийское по происхождению слово الجربى «север»[18], зафиксированное в историческом сочинении Агапия Манбиджского (X в.) и в заголовках разделов географических сочинений[19], превратилось в ряде случаев уже в рукописях и даже в основном тексте издания одного из них в арабское الجدى[20] «козленок», которое истолковывается как

13 *Sin. Ar. 395*, ff. 145r, 150r, f. 185v.

14 *Sin. Ar. 395*, f. 167r.

15 Тер-Гевондян, *Новая арабская редакция Агафангела*, ş. 51.

16 Fück, J., *Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs „Chronologie Orientalscher Völker"* // Documenta islamica inedita. Berlin, 1952, S. 93.

17 Мф 27, 33: Graf, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur,* S. 14.

18 Vasiliev, A. A., *Kitab al-ʻUnvan. Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Seconde partie (II). (Patrologia Orientalis, t. VIII, fasc. 3, N° 38). Paris, 1912, p. 175:2, 194:4, 280:2.

19 *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* / ed. M. J. de Goeje. Pars 6. Kitâb al-masâlik wȁl-mamâlik auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordâdhbeh. Accedunt excerpta e Kitâb al-Kharâdj auctore Kodâma ibn Djaʻfar. Lugduni-Batavorum, 1889, p. [118]; Pars 7. Kitâb al-aʻlâķ an-nafîsa VII auctore Abû Alî Ahmed ibn Omar ibn Rosteh et Kitâb al-boldân auctore Ahmed ibn abî Jakûb ibn Wâdhih al-Kâtib al-Jakûbî. Edit. secunda. Lugduni Batavorum, 1892, p. [320].

20 *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Pars 7... p. [268].

название Полярной звезды[21]. В другом случае, в соответствующем месте читается другое арабское слово – الحربى «военный»[22]. Примечательно, что там же сохранилось параллельное сирийское по происхождению обозначение юга (ܬܝܡܢܐ → التيمن), не имеющее удовлетворительного по значению и близкого по начертанию аналога. Тем самым, более трудное чтение (*lectio difficilior*) получает подтверждение, несмотря на противоположное мнение конкретного исследователя, изучавшего этот вопрос.

8. В цитате из сочинения арабо-христианского автора выражение علمانيه сирийского происхождения «мiрскость» или «мiряне», засвидетельствованное и в рукописи, содержащей труд этого автора[23], превратилось в сводном труде мусульманского энциклопедиста[24] в очевидный окказионализм غلمانية, который можно передать как «отрочество»[25]. В данном случае искажение допустимо возвести непосредственно к средневековому компилятору.

9. У того же компилятора в названии христианской церкви с тремя определениями фигурирует слово مسيحية («Христова»): *Ǧamāʿa Qudsiyya Masīḥiyya Ǧāṯlīqiyya* (καθολικὴ «соборная»), в то время как по фактическому употреблению следует ожидать سليحية (от сирийского ܫܠܝܚܝܬܐ) ἀποστολικὴ «апостольская»[26], как и засвидетельствовано, в частности, дважды в рукописи X в.[27] Причина такого прочтения, как

---

21 Велиханова, Н. М., *Ибн Хордадбех в издании де Гуе: конъектуры* // Восточное историческое источниковедение и вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 3. М., 1995, с. 57–58.

22 *Bibliotheca Geographorum Arabicorum,* Pars 6, p. 90.

23 *Paris BnF ar. 294*, f. 232r. Cf. علمانيين *Vat. Ar. 168*, f. 187r; *Vat. Ar. 169*, f. 167r.

24 Šihāb ad-Dīn Abū ʾl-ʿAbbās ʾAḥmad b. ʿAlī al-Qalqašandī (1355–1418), *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*. Ǧ. 1–14. Al-Qāhira, 1331–1338/1913–1919.

25 Селезнев, Н., *Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Ḳалḳашандӣ о христианстве и его основных конфессиях* // Символ № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 397–398.

26 Селезнев, *Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии*, с. 395.

27 См., напр., *Sin. Ar. 549*, ff. 283v: *al-Kanīsa al-Ǧāmiʿa as-Salīḥiyya al-Qiddīsa*,

и в предыдущем примере, заключается, очевидно, в незнакомстве мусульманского переписчика или издателя со словом, характерным именно для арабо-христианского узуса.

В каких-то случаях при варьировании по конфессиям издатель может дать в основном тексте более привычный ему вариант, чаще всего, принятый в лучше известной в Европе маронитской традиции и часто совпадающий с вариантами арабо-православной и коптской традиций.

10. Так, السعانين – «пальмовые ветви», обычно в названии Воскресенья ваий (в русской традиции, где пальмовые ветви были заменены вербами, его также называют Вербным), – передано издателем как الشعانين с замечанием «Hs mit geschütztem S»[28]. Но именно в этой форме данное слово встречается в стихах Абӯ Нувāса (762–815)[29], в филологической работе Иклӣмӣса Йӯсуфа Дāӯда (1829–1890)[30] и в современном календаре Ассирийской Церкви Востока[31].

Затруднения издателей арабского текста могло вызвать и чтение некоторых библейских ветхозаветных реалий в транскрипции с греческого, а не сирийского оригинала, как в наиболее известной в европейской науке маронитской традиции. Это в нескольких случаях оказалось последовательно отражено в воспроизведении и арабской графикой и, даже в большей степени, транскрипцией. Наиболее наглядно это наблюдается при сопоставлении двух публикаций грамоты антиохийского патриарха Иоакима IV львовской пастве 1586 г.[32]

288r: *al-Kanīsa al-Muqaddasa al-Ǧāmiʿa as-Salīḥiyya*. Опубликовано: Ал-Бустāн, *По синайской рукописи X века* / Арабский текст с грузинским переводом и исследованием издала Р. В. Гварамия. Тбилиси, 1965, ṣ. 12, 16.

28 Fück, *Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs „Chronologie Orientalscher Völker"*, S. 93.

29 *Dīwān Abī Nuwās al-Ḥasan b. Hāniʾ* / Ḥaqqaqah wa-ḍabaṭah wa-šaraḥah Aḥmad ʿAbd al-Maǧīd al-Ġazālī. Al-Qāhira, 1953; Bayrūt, [-1975], ṣ. 83.

30 Iqlīmīs Yūsuf Dāʾūd, *Kitāb al-Quṣārā fī ḥall ṯalāṯ masāʾil taʾrīḫiyya tataʿallaq bi-bilād aš-Šām wa-mā yuǧāwiruhā*. Bayrūt, 1887, Ṣ. 18, 60.

31 *Taqwīm kanasī 1998*. [5 апреля].

32 Milkowicz, W., *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis: Diplo-*

11. Имя львовского епископа Гедеона (جاذاون) оказалось прочитано как «Гедеоф» (جاذاوف / [Ǧâḏâwof])[33], возможно, будучи воспринято как славянская фамилия.

12. Этноним الماذانيه «мадианитянка» в ветхозаветном контексте (Μαδιανῖτιν, Числ 25, 6) превратился в «Маḏāлина» (الماذالنه / el-mâḏâlina)[34].

13. Там же, несмотря на контекст, не понято и искусственно истолковано имя فنحاس «Финеес» (Числ 25, 7)[35].

14. Принятая в православном узусе форма بطرشيل «епитрахиль» в этой же публикации превратилась в засвидетельствованную в маронитских памятниках форму بطرشين[36].

15. Иногда старое употребление оказывается просто неиз-

---

*mata et epistolae Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis ab anno 1518 usque ad annum 1600*. Leopolis, 1895. Воспроизведение текста в оригинальной графике и латинской транскрипции и немецкий перевод выполнил Адольф Вармунд (Adolf Wahrmund 1827–1913), известный капитальным арабско-немецким словарем, переиздававшимся по крайней мере до недавних времен (Wahrmund, A., *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*. Giessen, 1870–1877; [2]1887; [3]1898; Graz, 1970). Корректное издание того же текста: Крачковский, И. Ю., *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского, львовской пастве в 1586 г.* // Крачковский, И. Ю., *Избранные сочинения*. Т. VI. М.–Л., 1960. Публикация И. Ю. Крачковского по факсимильной копии (*СПб ИВР В548*) сверена с фотографией подлинного документа (Центральный государственный исторический архив Украины, г. Львов. Ф. 129 «Ставропигийский Институт». Оп. 1, Д. 73, Л. 1), любезно предоставленной Юлией Эдуардовной Шустовой, за что выражаю ей глубокую признательность. Каких-либо расхождений с этой публикацией обнаружить не удалось.

33 Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, p. 121, но: Крачковский, *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского*, с. 449.

34 Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, p. 121, но: Крачковский, *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского*, с. 450.

35 Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, p. 121, см. тж. p. 125: «Et nos humilis servus dei simili zelo exarsimus et sensimus sicut David, dum a deo...», но: Крачковский, *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского*, с. 450 и 452: «И недостойный уподобился ревностью Финхāсу, когда...».

36 Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, p. 121, но: Крачковский, *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского*, с. 450.

вестно. Так, архаичная форма множественного числа ريسا[37] «главы»[38] превратилась в سايرٍ[39] «все (остальные)», что потребовало при переводе искусственной вставки “super (omnes <...> extendunt)[40]” и дало «соборов, распространяющихся на всех иереев» вместо правильного «соборов, объемлющих архиереев», то есть «архиерейских соборов».

16. В другом случае буквальный перевод روس «головы» при передаче греч. ἀρχιερεῦσιν (Мф 28, 11) «первосвященники» оказался заменен современной формой رؤساء[41]. Этот совсем недавний случай кажется наиболее странным.

17. Слово مسرة употреблявшееся в значении «воля», в тексте Молитвы Господней (Мф 6, 10; Лк 11, 2), издатель заменил на известное مشيئة[42], хотя сохранил в примечании подлинное чтение без диакритики, как в рукописи. Такая ошибка легко объяснима: впервые текст с таким чтением был опубликован лишь пятьдесят пять лет спустя, в 1938 году[43], в то время как аналогичный текст коптского происхождения с чтением مشيئة, получивший распространение с XIII в., включался едва не во все пособия по арабскому языку, и был наверняка известен каждому, кто принимался за его изучение.

18. Неупотребительная в современном литературном языке форма رادد[44], с частым в средневековых текстах употребле-

---

37 Ср., напр., *РНБ Ар. н.с. 263*, f. 3r (885/6 г.); *Sin. Ar. 549*, f. 324v (X в.).

38 Крачковский, *Грамота Иоакима IV, патриарха антиохийского*, с. 450.

39 Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, p. 121.

40 Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigiane Leopoliensis*, p. 125.

41 Valentin, J., *Les évangéliaires arabes de la bibliothèque du monastère Ste-Catherine (Mont Sinaï): essai de classification d'après l'étude d'un chapitre* (Matth. 28). *Traducteurs, réviseurs, types textuels* // Le Muséon 116 (2003), p. 443–444.

42 *Ibn Wadhih qui dicitur al-Ja'qubî historiae* / ed. M. Th. Houtsma. T. I–II. Lugduni Batavorum, 1883.

43 Levin, B., *Die Griechisch-arabische Evangelien-Übersetzungen* Vat. Borg. Ar. 95 *und* Berl. Orient. oct. 1108. Upsala, 1938.

44 *Sin. Ar. 395*, f. 164r.

нием «удвоенного» глагола (*mediae rad. geminitae*) по образцу правильного, превратилась в ازداد [45]. Подлинное чтение сохранено в примечании.

19. Издатель может не узнать и, соответственно, неверно интерпретировать часто встречающиеся в средневековой арабо-христианской литературе элементы разговорного языка. Так, в образцовом старом издании агиографического памятника по синайской рукописи X века в результате ошибочного деления на слова написания انهرالحمه как انهر الحمه появилась нелепая интерпретация «излился жар»[46]. В оригинале же, несомненно, имелось в виду انهرا لحمه «его плоть ободралась». Кроме так или иначе воспроизведенной в издании VII глагольной формы [*inharā*], характерной именно для разговорного языка, теоретически можно допустить и отличающиеся всего лишь одной диакритической точкой отсутствующие в классической грамматической норме, но обнаруживаемые в памятниках того же времени словообразовательные модели [*itharrā*] и даже [*itharā*]. В данном случае могло ввести в заблуждение и обычное в средневековых арабских рукописях всех конфессий фонетическое написание конечной гласной [a] через «алиф» в производной глагольной форме.
20. В воспроизведении колофона двуязычной коптско-арабской ватиканской рукописи *Barberini orient. 17*, определенной как Часослов (*Horologium*), издатель дал название типа рукописи как الاخيية, предположительно возведя это слово к греческому εὐχή[47]. Но в коптско-арабской традиции этот тип богослужебной книги, включающий около половины текстов Псалтири, имеет специальное название [48]اجبية, об-

---

45 Тер-Гевондян, *Новая арабская редакция Агафангела*, ṣ. 47.

46 Марр, Н., *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием* // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 16. СПб., 1906, с. 70.

47 Tisserant, E., *Specimina codicum orientalium*. Bonnae, 1914, p. XLVI.

48 Zanetti, U., *Bohairic Liturgical Manuscripts* // Orientalia Christiana Periodica 61:1 (1995), p. 65–94.

разованное от коптского **ⲁϫⲡⲓ** «час», что и должно было быть в рукописи.

Существуют, конечно, и более заметные, скорее даже забавные искажения, дающие превратное, часто нелепое истолкование текста.

21. В коптском историческом сочинении издатель, приняв какое-то случайное загрязнение за диакритическую точку или всерьез восприняв описку – замену на производное от более частотного корня, – вопреки контексту вместо فاحصى جميع الرهبان... وجعل عليهم جزية («переписал всех монахов <...> и наложил на них подать») прочел اخصى («кастрировал»), соответственно отразив в переводе как «mutilated» и сделав далеко идущие выводы[49]. Это не осталось незамеченным и вызвало язвительный комментарий соотечественника хрониста[50].

22. В отрывке из Хроники Евтихия Александрийского, известного также как Саʿӣд ибн ал-Битӣӣк (ок. 877–ок. 940), воспроизведенном по первому изданию[51], в чрезвычайно удобной для справок по средневековым арабским авторам хрестоматии арабских текстов ошибки при копировании текста, в одном из двух приводимых случаев действительно плохо отпечатанного в оригинале, дали буквально анекдотический по фантастичности перевод: «...Приказал Господь Иешуʿ, сыну Тӯна, чтобы сделал он ножи из камней кремня, и чтобы поклонялись им сыны Исраʾӣла, и сделал он это...». В данном случае даже не смутили приведенные в параллельном латинском переводе *Iosua, Nuni filius* и *cir-*

49 *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria*. III: Agarho to Michael I (766) / Arabic text edited, translated and annotated by B. Evetts. (Patrologia Orientalis, t. V, fasc. 1). Paris, 1910 (переизд. 1947), p. 51[305].

50 Aḥmad Muḫtār ʿUmar, *Tārīḫ al-luġa al-ʿarabiyya fī Miṣr*. Al-Qāhira, 1970, ṣ. 25.

51 *Contextio Gemmarum, sive, Eutychii Patriarchæ Alexandrini annales* / Interprete Edwardo Pocockio. Vol. 1–2. Oxoniae, 1656, 1654; 1658, p. 110.

*cumcidere*[52]. Ср.: Нав 5, 2–3. Здесь остается только вспомнить обстоятельства эпохи.

Все сказанное не исключает и искажений по общим правилам. Они обнаруживаются, например, в содержащих большое число чужих реалий документах, связанных с путешествием Антиохийского патриарха Макария (Ибн аз-За'ӣм) по России и Восточной Европе[53].

23. В свое время у А. Е. Крымского (1871–1942) вызвало сомнение транскрибированное арабскими буквами в описании путешествия и сохраненное в русском переводе славянское по происхождению слово «служарь»[54], которому в другой рукописи соответствовало вошедшее в арабский язык персидское заимствование «силāḫдāр» («оруженосец»)[55]. Слово «служарь», вместе с тем, реально встречается в старых текстах румынского происхождения[56]. Как и в отмеченном выше случае с обозначением севера, подтверждение получает именно *lectio difficilior*.

24. В публикации (без перевода) чрезвычайно интересной записи в рукописи арабской обработки греческого истори-

---

52 *Арабские источники VII–X веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары*. М., 1960, с. 111.

53 О нем см.: Муркос, Г., *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским* / Перевод с арабского Г. Муркоса (По рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел). Вып. 1–5 // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете (пагинация везде отдельная). Кн. 4 (179) 1896, Кн. 4 (183) 1897, Кн. 3 (186) 1898, Кн. 4 (187) 1898, Кн. 2 (193) 1900; *То же*. М.: Общество сохранения литературного наследия, 2005.

54 Radu, B., *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche* (Patrologia Orientalis, t. XXII, fasc. 1). Paris, 1930, p. 155.

55 Олесницкий, А. А., *О неисследованном, старейшем списке путешествия Антиохийского патриарха Макария 1654 года. Из рукописного собрания А. Е. Крымского* // Древности восточные. Т. 4. М., 1913. Отдельная пагинация, с. 3.

56 *Влахо-болгарския или дако-славянския грамоты, собранныя и объясненныя на иждивении Императорской Российской Академии Юрием Венелиным*. СПб., 1840, с. 332 (документ от 6.8.1654); Драганов, П., *Народонаселение Бессарабии* // Русин №3(15) (Кишинев, 2009), с. 173.

ческого сочинения, переписанной в Коломне[57], читается выражение مولينسكا التي كان اخذوها حكام بلاد اللاخن اجداده[58], которое можно понять как «[С]Моленск, который взяли правители страны Ляхов, его деды». Смысл явно неудовлетворителен: речь шла о походе царя Алексея Михайловича (1629–1676) на Смоленск, захваченный Речью Посполитой. «Правителей страны Ляхов» его дедами назвать можно было только при очень вольном обращении с генеалогией. Но, что интересно, слово «Ляхи» в тексте имеет в конце букву ن, которая может быть либо окончанием множественного числа, обычно у этого слова не встречающимся (что вызвало специальное замечание И. Ю. Крачковского[59]), либо читаемой только второй из двух букв предлога من «от», «у». В последнем случае текст дает безусловно приемлемый смысл: «который взяли правители страны ляхов у его дедов». Характерно, что переписчик, скопироваший и эту запись в 1875 г. (или публикатор записи в 2002 г.), сохранил этот предлог, передав тот же смысл, но заменил очевидно непонятное ему слово «Ляхи» на более знакомое, но неприемлемое по контексту الفلاخ «влахи» («румыны»)[60].

25. Славянское слово «воевода» из ويوضة с соответствующей формой правильного мн.ч. ويوضات путем отбрасывания первого слога, ошибочно понятого как союз و уже в современном тексте превратилось в يوضة / يوضه и يوضات[61].

В нескольких случаях могли отразиться этимологиче-

---

57 Более подробно см. тж.: Морозов, Д. А., *Арабские источники XVII в. из Коломны* // Коломна и коломенская земля. История и культура / Сост. А. Г. Мельник, С. В. Сазонов. Коломна, 2009, с. 275–286.

58 Sbath, P., *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*. T. 3. Le Caire, 1934, p. 102–104, N° 305.

59 Крачковский, И. Ю., *Избранные сочинения*. М.–Л., 1960. Т. VI, с. 544.

60 *Balamand 187/488*. Снимки нескольких первых и последних страниц половины рукописей собрания православного монастыря Баламанд в Ливане, а также его каталога (2002 г.?) без указания автора и выходных данных помещены на сайте: http://www.hmml.org/vivarium/hmml_collections.htm. Название монастыря может фигурировать также как «Белеменд».

61 *Rūsiyā wa-urṯūḏuks aš-Šarq*. 1998, ṣ. 83, 95.

ские представления издателей, не подтвержденные рукописной традицией.

26. В тексте Полиглотты[62] Сир 7, 37 (так в издании!) стандартному написанию مثابًا (ἀγαπηθήσῃ Sir 7, 35) соответствует متأبًا. В Синодальном переводе это слово передано как «возлюблен» (Сир 7, 38).

27. В разных изданиях раннее обозначение мелькитов воспроизводится как ملكائية[63] [*malkāʾiyya*]. В других оно же дается как ملكانية[64] [*malkāniyya*], в доступных же снимках с рукописей обнаруживается только последний вариант[65], хотя по опыту работы с рукописями нетрудно предположить и написание ملكاية, без диакритики спорной буквы вообще, в случаях, не вызывающих сомнения по смыслу.

28. В некоторых случаях знать арабо-христианский узус может быть полезно и при изучении памятников на других языках примыкающих традиций. В старом коптско-геэз-арабском глоссарии, интересном, в первую очередь, коптской частью, в эфиопской графике фигурирует арабская транскрипционная форма መም [*mam*], прочитанная издателем как ወም [=ʿ*awāmm*] с заменой одной буквы на сходную в эфиопской графике. Фактически же в подобных контек-

62 *Biblia Sacra Polyglotta*. Londinii, 1655–1657. Vol. IV.

63 *Abū Rayḥān al-Bayrūnī* (973–1048?) // Al-Mašriq 5 (1902), ṣ. 3; *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects*, by Muhammad al-Shahrastání [1076–1153] / ed. by W. Cureton. London, 1842, pt. 1, p. 173, 175; Šams ad-Dīn ibn al-Akfānī (–1348), *Iršād al-qāṣid ilā asnā-l-maqāṣid*. Miṣr, 1900, ṣ. 53.

64 *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* / ed. M. J. de Goeje. Pars 5. Compendium libri Kitâb al-boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhânî. Lugduni–Batavorum, 1885, ṣ. [77]; Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Ḥazm (994–1064), *Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*. [al-Qāhirah], 1321 [1903], ğ. 1, ṣ. 48; Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*, ğ. XIII, ṣ. 276.

65 *ИВ В629* (1715), ff. 4r, 40r–v: ʿАлӣ ибн Муҳаммад ибн ʿАбдаллāх ал-Фаҳрӣ, *Китāб талхӣс ал-байāн фӣ зикр фирак ахл ал-адйāн* (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи / Издание текста, предисловие, краткое изложение содержания и указатели С. М. Прозорова // Памятники письменности Востока. Вып. LXXXIV. М., 1988, ṣ. 13,. 85–86.

стах употребляется требующее несравненно меньшей эмендации слово [*ʾumam*][66].

29. В том же глоссарии записанное в эфиопской графике арабское слово **ቅሰሰ** [*qiṣaṣ/qaṣaṣ*], которым переведено вошедшее в коптский язык греческое Πρᾶξις («Деяния [св. апостолов]»), прочитано как [*qusūsa*] и переведено как *travail, sacerdoce*[67]. В данном случае правильное решение могло бы подсказать и то, что соответствующий пункт глоссария идет сразу после названия Соборных посланий, как это и бывает расположено в рукописях коптской традиции.

30. Еще один случай некорректного сопоставления в издании того же глоссария создает превратное впечатление о точности передачи лексики, как вполне естественно, в диалектном варианте. Понятие **ⲫⲛⲟⲩⲛ** «глубина», «бездна» (Быт 1, 2 ἀβύσσου) в арабской части передано как **ኈምቅ** [*ḫʷåmq*], что сопоставлено с арабским عُمق [*ʿamq/ʿumq*][68]. В то же время в арабо-христианских текстах различных конфессий и эпох, в том числе и коптского происхождения, это же понятие передается как غمق [*ġ-m-q*][69], что позволяет снять мнимое соответствие транскрипции и говорить о большей достоверности указанного памятника.

31. В некоторых случаях игнорирование диалектологических данных может привести при определении филиации рукописей к выводам, прямо противоположным действительности. В частности, относительно зафиксированной в рукописи формы وطيتوها утверждалось, что это – «a reading not only unintelligible but also morphologically impossible», из чего делался вывод о зависимости рукописи с таким чтением от другой, где в соответствующем месте обнару-

---

66 Strelcyn, S., *Matériaux éthiopiens pour servir à l'étude de la prononciation arabisée du copte* // Rocznik orientalistyczny 22:1 (1957), p. 24, N° 74.

67 *Ibidem*, p. 23, N° 61.

68 *Ibidem*, p. 41, N° 250.

69 Мф 13, 5 & Мк 4, 5 βάθος *Vat. Borg. Ar. 95*; 2 Кор 11, 25 βυθῷ *Sin. Ar. 155*; *Sin. Ar. 460*; Kircher, A., *Lingua Aegyptiaca restituta*. Romae, 1643, p. 353; *Copt. Patr. Graf 236* Иуд 1, 19.

живалась правильная с точки зрения классического языка форма وطيتموها, хотя и с замечанием, что «the *mīm* ... is poorly formed, merging with the following *wāw* in such a way as to be barely legible»[70]. Но это заключение само по себе ни о чем не говорит, так как такая морфологическая особенность спряжения глагола зафиксирована в современных диалектах Египта, Палестины и Йемена и обнаруживается в датированных памятниках уже с 1220 г.[71], а замечание о нечеткости написания говорит скорее о неуверенности именно в такой классической форме или даже о позднейшей правке.

32. Иногда дефекты внешне логичного текста могут не привлекать внимания. В известной «Сеʿертской хронике», изданной в соответствующей части по рукописи XIII в., читается выражение يحسّ خطاه, переведенное при публикации в соответствии со словарными значениями наиболее частотных слов, совпадающих с данными написаниями как “ayant compris la faute qu’il avait commise”[72], что, очевидно, предполагает чтение [*yuḥissu ḫaṭa’a-hu*] «(начал) чувствовать свою ошибку». В переводе это выглядит очень логично, но соответствующее арабское сочетание выглядит странно и, например, не подтверждается электронными поисковыми системами, охватывающими, среди прочих, большой объем классических текстов. В то же время существует вполне распространённый классический фразеологизм يحث خطاه [*yaḥuṯṯu ḫuṭā-hu*] букв. «ускорить свой шаг», в переносном

70 Lamoreaux, J. C., *Some notes on a recent edition of the life of St. Stephen of Mar Sabas* // Analecta Bollandiana 113:1–2 (1995), p. 120–121.

71 Жамкочян, А. С., *Вновь идентифицированные и неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия из собрания Российской национальной библиотеки*. СПб.–М., 2001, с. 130–131. Здесь приводится семь примеров, не оставляющих сомнения по библейскому контексту.

72 Scher, A., Griveau, R., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. Deuxième partie (II). (Patrologia Orientalis, t. XIII, fasc. 4, N° 65). Paris, 1918 (repr.: Turnhout, 1983), p. [241]/561. Буквально та же интерпретация сохранена: Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšōʿyahb II de Gḏālā (628–646). Étude, traduction et édition critique*. Dissertatio ad lauream. Rome, 1983, p. 51.

смысле «проявить активность», который и можно предположить в первоначальном тексте. Смешение межзубного [ṯ/ث] со свистящим [s/س], как и их звонких соответствий, представляет собой довольно распространенное явление, особенно в относительно малоупотребительных словах. В данном случае в тексте очевидна замена относительно редкого слова на чрезвычайно употребительное, а о виртуозном владении ранними восточносирийскими (несторианскими) авторами классической арабской лексикой можно судить хотя бы по текстам патриарха Илии III Ибн ал-Ḥадӣс̱ӣ (–1190)[73].

33. Одна издательская конъектура представляется безусловно удачной. В упоминавшемся выше (пункт 3) сочинении ал-Маḳрӣзӣ (1346/64–1442) один из праздников фигурирует как عيد الخميس, что условно можно понять как «праздник четверга». Это чтение обнаруживается в двух местах в первом издании[74] и в трех рукописях, привлеченных другим издателем соответствующего отрывка[75]. В данном случае, исходя из контекста, можно предположить, что оригиналом был буквальный арабский перевод греческого названия Пятидесятницы – Πεντηκοστή – как الخمسين, что и было введено издателем отрывка в основной текст. Оба написания различаются одним зубцом и одной диакритической точкой, исчезнувшими, как можно предполагать, в засвидетельствованном в рукописях и первом издании написании. Ошибочно прочесть в данном случае الخمسين как الخميس на каком-то раннем этапе бытования этого текста или его источника могло подтолкнуть одновременное упоминание нескольких обиходных в то время названий Великого Четверга.

---

73 О нем см., напр.: Селезнев, Н., *Католикос-Патриарх Церкви Востока Мāр Илия III и его «Слово на праздник Рождества Христова»* // Символ № 55 (Париж–Москва, 2009), с. 389–395.

74 Taqiyy ad-Dīn al-Maqrīzī, *Al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-Ḫiṭaṭ wa-l-ʾāṯār*. Būlāq, 1853, ǧ. 1, ṣ. 264–265.

75 Griveau, *Martyrologes et ménologes orientaux*, p. 317/[31], 320/[34].

Таким образом, выявляемые в имеющихся арабо-христианских текстах искажения могут восходить практически ко всем периодам их бытования, и, как правило, находят логическое объяснение особенностями фоновых знаний соответствующих эпох. Словами античного поэта: *Saeculi vitia, non hominis*[76].

В заключение остается выразить надежду, что эта работа окажется полезной широкому кругу исследователей, имеющих дело с арабоязычными письменными памятниками и подскажет какие-то варианты решения возникающих при этом проблем.

## Сводный алфавитный указатель искаженных и оригинальных чтений

Для удобства пользования настоящей работой рассмотренные в ней конъектуры сведены в алфавитном порядке вариантов, показавшихся в свое время правдоподобными и введенных в основные тексты различных публикаций.

اخصى : احصى 21
اخيية : اجبية 20
انهر الحمه : انهرا لحمه 19
ازداد : رادد 18
بطرشين : بطرشيل 14
جبناء : حنفاء 5
جدى : جربى 7
حربى : جربى 7
حس : حث 32
خميس : خمسين 33
خير : خبز 2
ذبح : دنح 3
رؤساء : روس 16

---

76 Вергилий, *Буколики* IV.4.5.

زجر : رجز 4
ساير : ريسا 15
سلحدار : سلجاري 23
الشعانين : السعانين 10
عمق : غمق 30
عوام : أمم 28
غلمانية : علمانيه 8
قسوسة : 29
كلكلة : كاكله 6
اللاخن : اللاخ من 24
الماذالنه : الماذانيه 12
مُتَأَبًا : مثابًا 26
مسيحى : سليحى 9
مشيئة : مسرة 17
ملائم : مياوم 1
ملكائي : ملكاني 27
يوضات : ويوضات 25
يوضه : ويوضه 25
يوضة : ويوضة 25

Константин Панченко

# Разрушение дамасской церкви Март Марйам в 924 г.
## Свидетельство очевидца

Первые памятники арабо-христианской литературы уже более столетия привлекают самое пристальное внимание ученых. Арабоязычные христианские тексты IX–X вв. известны наперечет, давно изданы и откомментированы[1]. В наше время шансы ввести в научный оборот новый памятник ранней письменности арабов-христиан представляются близкими к нулю. И, тем не менее, такие малоизвестные тексты еще встречаются.

В собрании петербургского Института Восточных Рукописей хранится под шифром В 1220 арабский манускрипт XVII в. – автограф Павла Алеппского, написанный им в 1642 г. Эта книга представляет собой сборник различных текстов богословского и церковно-исторического содержания. Ближе к концу рукописи помещено то самое повествование, о котором пойдет речь: *H̱абар ʿан иҳра̄к кана̄сат ас-саййида Март Марйам ал-ка̄с̱ӯлӣкӣ би-мадӣнат Димашк̣* – «Известие о сожжении соборной церкви госпожи Март Марйам (т.е. Богородицы. – *К.П.*) в Дамаске»[2]. Далее для краткости будем называть его «Известие». Текст не очень большой по объему, шесть

---

1 Среди последних работ по данной проблематике см., например, труды С. Гриффита, где приводится и обширная библиография вопроса: Griffith, S., *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic* // The Muslim World LXXVIII:1 (1988), p. 1–28; Griffith, S., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Aldershot, 1992.

2 ИВР РАН, В 1220. Л. 132–134 об. Полное заглавие звучит как: *H̱абар ʿан иҳра̄к канӣсат ас-саййида Март Марйам ал-ка̄с̱ӯлӣкӣ би-мадӣнат Димашк̣ ва-ẖарб ба̄к̣ӣ ал-кана̄йис ва-иҳра̄дж ал-кахана мин-ха̄ ʿура̄т ва-на̄хб ма̄ ка̄на би-ха̄ ва-ма̄ ка̄на мин ал-маṣа̄йиб ал-ʿаẓӣма аллатӣ аṣа̄бат джамӣʿ наṣа̄ра̄ мадӣнат Димашк̣* («Известие о сожжении соборной церкви госпожи Март Марйам в Дамаске и разрушении остальных церквей и изгнании священ-

страниц, правда, довольно убористого почерка, по 18 строк на странице. Павел видел, что его тетрадь заканчивается и пытался экономить бумагу (прежние тексты той же книги написаны более крупным почерком, по 14 строк на странице). Переписчик добросовестно, хотя не без грамматических ошибок, указал свой источник информации, приписав в конце красными чернилами: «Нашли мы эти тексты в двух старых книгах в Богохранимом Дамаске»[3], то есть, видимо, в книгохранилище патриархии. Трудно сказать, что такое «старый» в понимании Павла, можно лишь приблизительно предположить, что его протограф восходил не позже, чем к XV в.

Нельзя сказать, что эту рукопись обошли вниманием позднейшие ученые. В 1913 г. она попала в Россию в составе того собрания арабо-христианских манускриптов, которое антиохийский патриарх Григорий Хаддад подарил императору Николаю II. И. Ю. Крачковский в своем описании этой коллекции перечислил тексты, вошедшие в сборник В 1220. Правда, из-за нехватки времени ученый не всегда успевал понять, с чем имеет дело, и правильно датировать содержавшиеся там произведения. Он даже не упомянул напрямую «Известие о сожжении церкви Март Марйам», объединив его с последующим текстом под общим заглавием «Два рассказа о дамасских церковных событиях»[4].

В каталоге арабских рукописей Института Востоковедения, изданном в 1986 г. под редакцией А. Б. Халидова, указанный текст уже фигурирует под своим заглавием, но без всяких попыток датировки[5].

Необходимо упомянуть, что, по имеющимся у нас данным, соборная церковь Дамаска четырежды подвергалась

---

ников из них нагими и разграблении того, что было там, и тех великих бедствий, которые постигли всех христиан Дамаска»). Далее: *Ḫабар*.

3 *Ḫабар*. Л. 134 об.

4 Крачковский, И. Ю., *Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (краткая опись) // Избранные сочинения*. Т. VI. М.–Л., 1960, с. 434.

5 *Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог* / Под ред. А. Б. Халидова. Т. 1. М., 1986, с. 511, № 10537.

разрушению: в 924 г., как это было описано Евтихием Александрийским, в 1009 г., при известном маньяке халифе ал-Ḥāкиме, в 1260 г., после разгрома монголов мамлюками при ʿАйн-Джāлӯте, и во время Дамасской резни 1860 г. Последний эпизод, впрочем, имел место уже после Павла Алеппского, и рассматриваться в качестве возможной датировки не может[6]. Павел владел этой фактической информацией не хуже современных ученых и на полях упомянутого «Известия» сделал соответствующие выписки о разорении Март Марйам из хроник Евтихия, Яхьи Антиохийского и Ибн Таḡрӣбердӣ[7].

В последнем по времени каталоге арабо-христианских манускриптов Института Восточных Рукописей, который в настоящее время готовится к печати авторским коллективом во главе с Н. И. Сериковым, впервые предпринята попытка датировать описанные в источнике события. Авторы предполагают, что речь идет о первом погроме церкви 924 года[8]. Я склонен согласиться с этой датировкой[9].

И здесь кроется самый непонятный во всей истории изучения рукописи момент. Если установлено, что «Известие» относится к 924 г., почему никто не осознал всю сенсационность этого факта? Не каждый день мы открываем памятники арабо-христианской письменности X в., тексты, о которых нет ни слова ни в фундаментальной «Истории мелькитской литературы» Ж. Насралла, ни в трудах других современных специ-

6 Nasrallah, J., *Damas et la Damascène: leurs églises à l'époque Byzantine* // Proche-Orient Chrétien 35 (1985), p. 37–58, 49–53.

7 *Ḫабар*. Л. 132, 134.

8 Благодаря любезности Н. И. Серикова, я имел возможность пользоваться предварительной электронной версией каталога. При датировке событий «Известия» авторы ссылаются на вышеуказанную статью Ж. Насралла (прим. 6). Сам Ж. Насралла, впрочем, ничего не знал о памятнике, помещенном в рукописи B 1220, и излагал историю собора, опираясь на широко известные источники.

9 Как будет видно из дальнейшего изложения, «Известие» о разрушении Март Марйам во многих деталях совпадает с описанием разорения дамасских церквей 924 г. у Евтихия. Сам погром описан в «Известии» как почти спонтанный порыв толпы, а не исполнение поступившего из столицы указания властителя, что, опять же, больше похоже на ситуацию 924 г., чем 1009 г.

алистов. Причем не какие-нибудь бесполезные для историка толкования на псалмы, а полноценное историческое повествование!

Впрочем, следует признать, назвав его «полноценным историческим повествованием», я несколько сгустил краски. По жанру это скорее пафосная проповедь, выброс эмоций, «плач» над разрушенным храмом. Исторические реалии интересовали автора в последнюю очередь. Он не указывает ни месяц, ни год события, не упоминает никаких конкретных причин и обстоятельств происшедшего.

Точно так же, автор, абсолютно в духе средневекового самоуничижения, нигде не называет своего имени. «Известие» начинается словами: «Хочу поведать вам и рассказать для вас, я, бедный грешник, о бедствиях... которые случились в Божьем граде Дамаске...»[10]. Текст перемежается обращениями «О братья мои», то есть предполагает произнесение вслух перед большой аудиторией. Так, перечисляя достоинства церкви, рассказчик восклицает: «И как вспомнить ее и не возрыдать о ней, о братья мои возлюбленные! Плачьте со мной все, кто услышит слова мои!»[11].

Первые две страницы заполнены гиперболизированными восхвалениями церкви Март Марйам и излиянием скорбных чувств по поводу ее разорения. Тем не менее, даже из этого «плача» можно извлечь конкретную и немаловажную информацию. Это отражение мироощущения православных христиан халифата.

На рубеже VIII–IX вв. произошла радикальная смена идентичности ближневосточных мелькитов, связанная с утратой византийских традиций материальной и духовной культуры и арабизацией православной общины. Этот новый народ, складывавшийся в «темные» IX и X вв., нуждался в неких духовных ориентирах, цементирующих общину. Основу этих этнообразующих ценностей составил культ «своих» ближневосточных

---

[10] *Ḫабар*. Л. 132.

[11] *Там же*.

святых и мучеников, почитание палестинских святынь, главными из которых выступали Гроб Господень в Иерусалиме и лавра св. Саввы, сакральный центр монашества Иудейской пустыни[12]. Опираясь на сохранившиеся литературные памятники, мы можем составить некоторое представление о творчестве и ментальности мелькитов Южной Палестины и Синая IX–X вв., а также региона Антиохии, куда сместился центр культурной активности православных арабов в конце X в. Всё, что лежит вне этих центров, представляет собой «белое пятно».

И теперь, благодаря истории о разрушении церкви Март Марйам, мы имеем возможность прояснить некие контуры бытия и сознания мелькитов еще в одной точке Ближнего Востока, в Дамаске.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с источником, – это сильный региональный патриотизм дамасских мелькитов. Их сакральным центром, стержнем всей жизни общины выступал кафедральный собор Март Марйам. Церковь, «которая, – как пишет автор “Известия”, – была радостью и умилением, Матерью церквей, подобием Сиона, невестой прославляемой, раем приятнейшим, гаванью спасительной и славой каждого, кто входил в нее и прибегал к ней; радостью православия и ликованием того, кто взирал на нее и красоту ее и великолепие. И знали ее во всех землях, поистине говорю»[13].

Дамасские мелькиты, как видим, воспринимали свой соборный храм как святыню, равноценную Иерусалиму, и выстраивали соответствующие символические параллели. «Была она Вторым Иерусалимом, – повествует “Известие”, – потому что в Иерусалиме свершились чудеса Христа и Воскресение, а в ней (т.е. в Март Марйам – *К.П.*) совершалось освящение тела Христова, отпускающее грехи тому, кто причащался его в храме Матери Его, и была всем нам радость и ликование. Иерусалим пленен был евреями и перебили [жителей его].

---

12 Griffith, S., *The Life of Theodor of Edessa // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven, 2001, p. 147–169, 148, 155, 161.

13 *Ḫабар*. Л. 132.

А она сожжена была огнем»[14]. Эта фраза в первый момент вызывает недоумение. Какие евреи? Что пленили? Лишь дальше становится понятно, что автор вспоминает события 614 г., персидское нашествие на Палестину, поддержанное местными евреями, истребление христиан Иерусалима и разрушение храмов. «И разграбили евреи богатства Иерусалима, – продолжает “Известие”, – И ушел оттуда в изгнание патриарх Захария, унося [честной] Крест на шее своей. А из нее бежали священники нагими [от] поджигателей»[15].

Эти исторические ассоциации – любопытный штрих к картине мироощущения ближневосточных мелькитов. В Византии ужасы персидского нашествия начала VII в. давно были забыты – хватало других проблем. Однако для мелькитов резня 614 г. была тяжелой исторической травмой, которую они забыть не могли. Не только автор «Известия» опирался на какую-то письменную традицию, но и слушатели его с полуслова понимали, о чем идет речь.

После двух страниц таких эмоциональных излияний автор вдруг успокаивается и начинает говорить по существу. Даже Павел Алеппский заметил резкую смену тональности в повествовании и поставил в этом месте текста красными чернилами странный значок, похожий на гибрид арабской буквы «ʿайн» и греческой «омеги».

Рассказчик переходит к конкретному описанию самой церкви, и эта страница наиболее информативна во всем сочинении. По данным «Известия», длина церкви составляла 60 шагов, ширина, с окружающими постройками – 120 шагов, высота – 40 локтей. 60 арочных перекрытий опирались на 120 колонн. Пол был выложен мрамором, а арки и верхние уровни стен покрыты разноцветной мозаикой. «И поражался разум мудрейших красотой ее и благолепием», – пишет рассказчик[16]. То есть, церковь представляла собой трех- или пятинефную купольную базилику (о куполе будет сказано чуть

---

14 *Ḫабар*. Л. 132 об.

15 *Там же*. Имеется в виду, что погромщики сорвали со священников их облачения.

16 *Там же*. Л. 132 об. – 133.

дальше) длиной свыше 40 м и высотой около 30 м[17]. Сомнительно, чтобы ее ширина была вдвое больше длины, автор, как он и говорит, включил в эту цифру фасады прилегающих зданий: возможно, это были архиерейская резиденция, упоминаемый Евтихием женский монастырь, стоявший около собора[18], какие-нибудь хозяйственные постройки.

Кстати, к современной церкви Март Марйам в Дамаске почти вплотную примыкает с юга здание Антиохийской патриархии. В глубину этот архитектурный комплекс занимает 50–60 м, а по фасаду тянется на 100 м, примерно поровну разделенный между собором и патриархией. Собор по форме представляет собой близкий к квадрату прямоугольник не совсем правильных очертаний.

Дадим опять слово рассказчику: «И был над св. алтарем медный купол с отверстием. А над ним другой купол, более тонкой работы (Описание куполов вызывает некоторые вопросы. Но о них – чуть позже. – *К.П.*). Держали его четыре колонны из закрученных листов меди. А внутри каждой была другая колонна из железа, и медь облекала ее. А базы упомянутых колонн были из свинца. А капители их – из позолоченной меди… Все они покрыты были сверкающим золотом. И в жизни моей, о братья, не слышал я о чем-то, подобном этому куполу. И ювелиры нашего времени не могут представить цены его. И не знаю, есть ли ценность выше, чем [стоимость] всей меди и железа, которые были во всех уголках этой церкви. И обилия золота и серебра, бывшего в ней[19], которые были там со времен римлян. И не делают в наше время ничего подобного»[20].

---

17 Правомерно предположить, что автор под словом «локоть» имел в виду *ẕирāʻ миʻмāрӣ*, меру длины, применявшуюся в архитектуре и равную 0,75 м.

18 *Eutichii Patriarchae Alexandrini Annales*. Pars posterior / ed. L. Sheikho. Beryti/ Parisiis, 1909, p. 83. (Далее: *Евтихий*).

19 В оригинале это предложение стоит строкой ниже, но, как представляется, здесь Павел или его предшественник допустил описку. По логике изложения этой фразе уместно находиться именно в данном месте.

20 *Ḫабар*. Л. 133.

Обращает на себя внимание последняя фраза. Автор, как видим, осознавал разницу между позднеантичными и современными ему технологиями и полагал, что живет в эпоху упадка и деградации.

Излишне говорить, что данные сведения о топографии церкви уникальны. Нет иных письменных и археологических свидетельств о том, как выглядела церковь Март Марйам в начале X в. Следующее по времени столь же детальное описание храма было сделано только через 800 лет В. Григоровичем-Барским. Но, конечно, внешний облик кафедрального собора после трех погромов изменился до неузнаваемости и не в лучшую сторону. Тем не менее, было бы любопытно сопоставить два описания.

По словам В. Григоровича-Барского, «церковь християн православных тамо обретается едина, велика в долготу же и широту, и отвне и сверху нелепа, понеже не имат ни глав, ни инаго украшения, но просто, аки дом, покров имущая, внутрь же иконописанием, столпами, полиелеями и кадилами улепотствована... В том храме столпи в четири чини стоят, имущеи верху себе заломи и стени с окнами... и суть столпов яко двадесять, от них же дванадесят стоят чинно. И инии суть от камений сложнозданнии, и инии суть целокаменни и сицевых суть 5. Окон же тамо обретаются 50, обаче не вси подают свет..., понеже храм обретается между инними доми и здании и сего ради помрачается и не весьма светел есть»[21].

То есть, как видим, мраморных и гранитных колонн в церкви почти не осталось, их заменили сложенными из тесаного камня. Согласно описанию путешественника, церковь состояла из двух частей, до сих пор речь шла о первой из них. «Врата же, яже в стене западной... – продолжает Григорович-Барский, – суть входом во вторую часть церкви, идеже еще болше места осязает... и ту такожде есть седалище патриаршое, и правило поется точию в лете. Таможде сверху откровенно есть, ради лучшаго просвещения и прохлаждения. И ту столпов суть

21 Григорович-Барский, В. Г., *Странствия по Святым местам Востока*. Т. 2. М., 2005, с. 86.

четири: два целокаменних великих и толстих, и два древяних, ими же подержится покров церкви»[22]. Вот эти четыре столпа и открытый верх вызывают некоторые ассоциации с древней дамасской церковью. Вспомним, «Известие» говорит о куполе над алтарем с открытым верхом, и над ним другом куполе на четырех колоннах. Трудно отделаться от ощущения, что кто-то из переписчиков тут напутал и «поменял местами» купола. Логичнее было бы представить отверстие во внешнем куполе, и тогда был бы необходим маленький купол над алтарем, защищающий его от непогоды. Что-то вроде ротонды над Кувуклием с Гробом Господним в Иерусалиме. Ротонда, как мы знаем, тоже имела открытый верх. Подобный архитектурный элемент – отверстие в куполе – достаточно часто встречается в мечетях, тюрбе и других культовых постройках, начиная с римского Пантеона. Этому отверстию находят разные символические объяснения, вроде канала энергетического обмена с космосом, но мы сейчас не будем вдаваться в эти сюжеты.

Обратимся снова к описанию дамасской церкви. Автор источника перечисляет богатства (*вақфы*), которыми владела церковь. Среди прочего названы 60 серебряных кубков, 30 серебряных подносов, 4 больших креста и 10 малых, сосуды золотые и серебряные и целый ряд других объектов, которые тоже исчислялись десятками и были изготовлены из золота и серебра. «А что до вещей возвышенных, большой цены, – продолжает автор, – то были там на каждый праздник новые облачения без числа; и было там книгохранилище, а в нем книг без счета»[23]. Допустим, все цифры, которые приводятся в «Известии», округлены в сторону увеличения. Тем не менее, они дают представление о богатстве христианской церковной организации и пышности культа в первые века хиджры. А еще они позволяют делать предположения о личности автора источника: это был не только современник событий, но и член высшего дамасского клира, хорошо знавший содержимое церковной ризницы.

---

22 *Там же*.

23 *Ḫабар*. Л. 133.

Описывая изобилие богатств церкви, автор утверждает, что они накапливались там долгое время, «потому что, – как он пишет, – началось строительство ее в год 880-й от Боговоплощения»[24]. Эта фраза также повергает в недоумение. Разве большой срок прошел от 880 г. до 924 г., года разрушения церкви? И как совместить указанную дату с упоминанием «римлян», при которых был воздвигнут храм[25]?

Некоторую подсказку может содержать сообщение Евтихия о разрушении Март Марйам: «Это была большая, обширная, красивая церковь; на нее было истрачено 200 тыс. динаров. И было разграблено все, что было в ней: золотые и серебряные кресты, чаши, фарфоровые сосуды, много медной утвари, облачения и другие украшения и покровы»[26]. Задумаемся: откуда Евтихий знал, сколько было истрачено на эту церковь, да еще в арабской валюте? Ответ, как кажется, очевиден: имеется в виду не сооружение здания византийцами, а масштабная перестройка, реставрация и украшение церкви, происшедшие в период, близкий ко времени жизни Евтихия. Комбинируя данные хроники Евтихия и «Известия», получаем и дату и стоимость реконструкции церкви.

Можно, кстати, задаться вопросом: много ли это, 200 тыс. динаров? Есть данные, что на 918/9 г. государственный бюджет халифата составлял 14.829.840 динаров[27]. При египетском правителе Ибн Ṭӯлӯне в 870-е гг. ежегодные налоговые поступления округа Дамаск составляли 300 тыс. динаров[28]. В год разрушения церкви Март Марйам в Багдаде был казнен везир

---

24 *Там же*.

25 Ошибки в написании года быть не может, он повторен в тексте дважды. Можно было бы предположить, что автор указал не то летоисчисление. Может быть, следовало вместо эры «от Рождества Христова» подставить Селевкидскую эру. Однако летопись Евтихия (см. далее) позволяет обойтись и без таких натянутых доводов.

26 *Евтихий*, с. 73; Медников, Н. А., *Палестина от арабского завоевания до крестовых походов по арабским источникам*. Т. 1–2. СПб., 1897–1903, т. 2, с. 292.

27 Хиляль ас-Саби, *Установления и обычаи двора халифов*. М., 1983, с. 30.

28 Ибн Хордадбех, *Книга путей и стран*. Баку, 1986, с. 85, 88; Медников, *Цит. соч.*, т. 1, с. 798.

Ибн ал-Фурāт, наворовавший за 10 месяцев своего правления 1 млн. динаров[29]. Хотя на фоне этих цифр стоимость реконструкции дамасского собора может показаться не столь впечатляющей, следует помнить, что речь идет не о строительстве, а о ремонте здания и обновлении украшений. И церковь Март Марйам, как бы ее не возвеличивал автор «Известия», была всего лишь одной из многих провинциальных церквей Антиохийского патриархата[30].

К сожалению, источник не содержит никакой внятной информации о причинах разрушения собора. Автор вспоминает о благополучии и процветании христиан Дамаска. Однако, говорит он, умножились их грехи, и захотел Господь испытать нас[31]. Упоминание о грехах абсолютно неконкретно и представляет собой стандартный литературный штамп.

Чтобы понять исторический контекст произошедшего погрома, следует обратиться к иным источникам. В первую очередь, к летописи Евтихия, который под 923–924 г. отмечает целую серию нападений на церкви, случившихся в довольно ограниченном географическом ареале. В месяце джумāдā II 311 г.х. (сентябрь–октябрь 923 г.) были разгромлены церкви в Рамле, Кесарии и Аскалоне. Халиф Муḳтадир разрешил восстановить разрушенное. В следующем месяце раджабе (октябрь–ноябрь 923 г.) «поднялись мусульмане в Тиннисе (в нильской Дельте. – *К.П.*), – пишет хронист, – и разрушили

---

29 Ибн ал-Аc̱ӣр, *Ал-Кāмил фӣ-т-таʼрӣх̮*. Lugduni Batavorum, 1862, т. 8, с. 110.

30 В этой связи характерно свидетельство Ибн Хордадбеха, писавшего: «Румы (православные. – *К.П.*) утверждают, что среди сооружений из камня нет прекраснее, чем церковь в ар-Рухе (Эдессе. – *К.П.*), а из сооружений из дерева нет прекрасней, чем церковь в Манбидже, арки которой сделаны из древесины ююбы. Среди сооружений из мрамора нет прекраснее [христианского храма] Кусйан в Антакийе (церковь Кассиана. – *К.П.*), среди сооружений с каменной аркой нет прекрасней, чем церковь в Химсе» (Ибн Хордадбех, *Цит. соч.*, с. 128–129). Как видим, церковь Март Марйам даже не фигурирует в этом списке. Сочинение Ибн Хордадбеха, впрочем, писалось в 885 г., когда помпезная реконструкция собора была только закончена, и слава о нем не успела еще должным образом распространиться.

31 *Х̮абар*. Л. 133 об.

церковь мелькитскую»[32]. Христиане стали восстанавливать церковь, и когда работы были близки к завершению, произошло новое выступление мусульман. Церковь разрушили и сожгли. В середине раджаба следующего года (середина октября 924 г.) погромы произошли в Дамаске. Наряду с кафедральным собором подверглись нападениям многие церкви и монастыри, в частности, женский монастырь, примыкавший к собору Март Марйам. Большинство разрушенных в Дамаске церквей принадлежало мелькитам, но та же участь постигла яковитские храмы и церковь несториан[33].

Подобные вспышки насилия периодически повторялись. В 937 г. отмечены нападения на церкви Иерусалима, в 940 г. – новое разрушение церкви в Аскалоне, а в 960-х гг. по Ближнему Востоку прокатилась целая волна погромов церквей и убийств патриархов[34].

Мотивация этой последней полосы конфликтов вполне очевидна: ее спровоцировали успехи византийской реконкисты, резко усилившей межконфессиональную напряженность на Ближнем Востоке. Но относительно погромов 923–924 г. никаких аналогичных внешних факторов не просматривается. Византия в тот момент была в положении глухой обороны и не успевала отражать удары, сыпавшиеся на нее со стороны болгар и мусульман. В том же 312 г.х., когда были разрушены дамасские церкви, в Багдад прибыло византийское посольство с большими дарами и просьбой о перемирии.[35] То есть, погромы мотивировались не византийской угрозой, а какими-то внутренними причинами.

То, что вспышки насилия произошли почти синхронно и в ограниченном ареале, позволяет предположить либо заговор,

---

32 *Евтихий*, с. 82.

33 *Евтихий*, с. 82–83; Медников, *Цит. соч.*, т. 2, с. 291–293.

34 *Eutichii Patriarchae Alexandrini* Annales. Pars posterior. *Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis* / ed. L. Sheikho. Beryti, Parisiis, 1909, p. 96, 116–118, 124–125 (Далее: *Яхья*); Медников, *Цит. соч.*, т. 2, с. 330–331, 335–336, 339–341, 346–347.

35 Ибн ал-Асӣр, т. 8, с. 115; Васильев, А. А., *Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии*. СПб., 1902, с. 214–223.

управляемый из одного центра, либо цепную реакцию, выброс накопившегося напряжения. Впрочем, я не готов к каким-либо убедительным объяснениям причин погромов.

Единственный раз Евтихий и автор «Известия» радикально расходятся между собой, и это расхождение касается даты разрушения церкви. У Евтихия, как уже говорилось, названа середина раджаба/октября. Сведения Евтихия повторяет в сокращении историк XIII в. ал-Макӣн ибн ал-ʻАмӣд. При этом у него содержится указание – отсутствующее в дошедших до нас списках Евтихия – что разрушение дамасских церквей произошло в середине раджаба в субботу. На субботу приходится 14 раджаба 312 г.х., что соответствует 16 октября 924 г.[36] «Известие» же утверждает, что церковь была разрушена накануне Пасхи, в Великую Субботу, приходившуюся в тот год на 27 марта. Любопытно, кстати, совпадение дня недели в обоих вариантах датировки. Параллели между эпизодами Страстей Христовых и разрушением Март Марйам настолько тщательно обыгрываются сказителем, что трудно усомниться в его датировке. Остается предположить описку у Евтихия. В принципе, в этом нет ничего невозможного[37].

Повторю, значительно труднее допустить, что напутал с датами автор «Известия». Он, конечно, не называет ни месяц, ни число, ни год, когда была разрушена церковь. Агиографам

---

36 Медников, *Цит. соч.*, т. 1, с. 810; т. 2, с. 562–563.

37 Можно привести похожий пример, связанный с другим знаменитым арабо-православным хронистом патриархом Макарием аз-Заʻӣмом. Он датирует кончину антиохийского патриарха Михаила ибн ал-Мāвардӣ 1543 г. Другие летописи относят это событие к 7048/1540 г. Ученые долго пытались примирить обе версии (Nasrallah, J., *Chronologie des patriarches melkites d'Antioche: 1500–1634*. Jerusalem, 1968, p. 23, 27), пока не была опубликована надпись на надгробной плите патриарха в той самой кафедральной церкви Март Марйам. Там совершенно однозначно читается дата: «Вторник 6 таммӯза 7048 г. от отца нашего Адама», т.е. 1540 г. (Фрайджāт, Ф., *Батāрикат Антāкийā ал-маликиййӯн фӣ-л-карнайн ас-сāдиса ʻашар ва-с-сāбиʻа ʻашар* [Мелькитский Антиохийский патриархат в XVI–XVII вв.] // ал-Масарра 84 (1998), с. 26–32, здесь с. 26–27). Макарий, будучи патриархом, проходил мимо этого надгробия едва ли не каждый день. Как он мог написать в своей хронике другую дату? Оказывается, легко мог, и это не единственная его ошибка такого рода.

не важны точные цифры. Но то, что это произошло накануне Пасхи, врезалось ему в память на всю жизнь и вдохновило на множество ассоциаций и сопоставлений.

Так, он писал: «В день Великой Пятницы, когда распяли Христа, началось смятение в Дамаске, и устрашились церкви. В час, когда пригвоздили (*неразб.*) к кресту, переполнилась мера грехов наших. И в день субботний поднялся на нас вопль. В этот день был Христос положен (?) в гробнице. А мы – в печали и ограблены. В день субботний евреи отдыхали, после того, как погребли Христа, а ученики были в печали. И в день субботний разошлась паства Христова из церкви. И отреклись евреи от Завета и разграбили храм Божий (*байт Аллāх*)»[38]. Последняя фраза не до конца понятна. Параллелей с евангельским рассказом здесь уже не улавливается. Идет ли речь о событиях 924 г.? Хочет ли автор сказать, что евреи принимали участие в разрушении собора? Вообще, это не удивительно, источники отмечают участие евреев в антихристианских погромах в Аскалоне и Иерусалиме в 940 и 966 гг.

Обратимся к дальнейшему тексту «Известия»: «Когда исполнилось два часа от восхода солнца в Великую Субботу (то есть, около 8 часов утра по нашему счету. – *К.П.*), подвигнул диавол воинство свое. И пошли они на церковь Пречистой Март Марйам. И грабили все, что было в ней до 6 часов (то есть, до полудня. – *К.П.*)... И зажгли огонь в ней. И поднимали [его] блоками на крышу, так как были там деревянные конструкции из кедра... Охватил их огонь. И не переставал гореть с 6 часов субботы до 6 часов Пасхи. И смотрели мы тогда на церковь Пречистой, а она приходила в движение, сотрясалась и колебалась»[39]. Обращает на себя внимание, как отработаны были погромные технологии. Шестнадцать лет спустя таким же способом разрушали аскалонскую церковь. Как описывал это Яхья: «Разрушать ее мусульманам помогали евреи, зажигая дрова и поднимая их на блоках, к самой высокой части потол-

---

38 *Ḫабар*. Л. 133 об.

39 *Там же*. Л. 133 об. – 134.

ка, чтобы он сгорел, свинец на крыше растопился и рухнули бы столбы, которые поддерживали ее»[40].

Евтихий упоминал, что помимо кафедрального собора пострадали и другие церкви Дамаска. «Известие» добавляет некоторые штрихи к этой картине. «И не прекращались грабежи и поджоги в течении 15 дней, – говорит источник, – И увеличилось зло после этого. И не появлялся [ни один] христианин на улице»[41]. Похоже, это был беспрецедентный опыт такого рода у сирийских христиан, впервые они переживали ситуацию, когда страшно было выходить из дома. Во время гонений Позднего Средневековья в Мамлюкском султанате фразы о том, что христиане боялись выходить на улицу, будут повторяться в источниках постоянно.

«После этого, – продолжает «Известие», – набросились они (погромщики. – *К.П.*) на церковь *ас-Сутирус* (несомненно, от греческого *«Сотирос»* – «Спаситель». – *К.П.*) и разрушили ее. А также церковь, называемую Мāр Сāбā»[42]. Установить локализацию вышеупомянутых церквей едва ли возможно. Еще Ж. Насралла отмечал, сколь сложно состыковать отрывочные данные христианских источников, называющих дамасские церкви по именам святых, которым они посвящены, и материалы арабских географов, которые наименований церквей, как правило, не знали, а идентифицировали их по улицам и кварталам, где эти храмы были расположены[43].

Список церквей Дамаска приводится у крупнейшего средневекового историка этого города Ибн ʿАсāкира (ум. 1176). Его данные восходят к информации Аḥмада ибн ал-Муʿаллā, дамасского кади и историка IX в. (ум. 286/899), то есть отражают состояние церквей Дамаска на вторую половину IX в. Ибн ʿАсāкир, впрочем, указывал, какие церкви из этого списка в его время уже перестали существовать[44].

---

40 *Яхья*, с. 96; Рус. пер. см.: Медников, *Цит. соч.*, т. 2, с. 331.

41 *Ḫабар*. Л. 134 об.

42 *Там же*.

43 Nasrallah, *Damas et la Damascène*, p. 39.

44 *Ibid*, p. 40–41. Век спустя после Ибн ʿАсāкира его список воспроизвел другой дамасский историк Ибн Шаддāд (ум. 684/1285), который также

По данным Аҳмада ибн Муʿаллā в Дамаске насчитывалось около 15 церквей[45], в том числе одна яковитская (несторианскую церковь арабские авторы почему-то не упоминают)[46]. Ко времени Ибн ʿАсāкира четыре из них были обращены в мечети, а шесть – разрушились. Седьмая была снесена после 1184/5 г., еще две, находившиеся в конце XII в. в аварийном состоянии, ко времени Ибн Шаддāда обвалились окончательно[47]. Из слов этого автора можно заключить, что действующими остались только православный собор Март Марйам и храм яковитов у ворот Бāб Тӯмā[48]. Впрочем, арабские географы, как кажется, излишне сгущали краски. В османское время в Дамаске известны церкви св. Анании, свв. Киприана и Иустины и другие, которые историки приблизительно идентифицируют с церквями из списка Ибн ʿАсāкира[49]. То есть, некоторые полуразрушенные храмы продолжали функционировать.

Тем не менее, мы видим обвальное исчезновение дамасских церквей а промежуток между X и концом XII вв. Точнее даже в X–XI вв., коль скоро к концу XII в. покинутые церкви успели развалиться. На 9 разрушенных церквей приходится 4 обращенных в мечети – это больше похоже на депопуляцию дамасских христиан, чем на их исламизацию.

«Известие» о разрушении собора Март Марйам позволяет отчасти представить себе, когда и как происходило это сокращение числа дамасских церквей. Как написал автор «Известия»: «И кто не восплачет и не опечалится и не возопит и не возрыдает от того, что постигло нас и случилось с нами?!»[50].

---

отмечал дальнейшее изменение числа и состояния церквей (Ибн Шаддāд, *Ал-аʿлāḳ ал-ẖаṭӣра фӣ ẕикр умарā' аш-Шāм ва-л-Джазӣра*. Димашḳ, 1956).

45 Список Ибн ʿАсāкира состоит из 16 пунктов, однако в него включены синагога и собор св. Иоанна Крестителя, на месте которого в VIII в. была построена мечеть Омейядов. В то же время, в тексте упоминаются церкви, не вошедшие в этот список.

46 Ибн Шаддāд, с. 271–272; Nasrallah, *Damas et la Damascène*, p. 40, 49–58.

47 Ибн Шаддāд, с. 272–276.

48 *Там же*, с. 273, 275.

49 Nasrallah, *Damas et la Damascène*, p. 54–55, 57.

50 *H̱абар*. Л. 134 об.

Заметно, что процитированные сейчас глаголы, а также близкие им понятия «скорбь», «плач», «печаль» являются самыми частотными словами в «Известии». Это, конечно, предопределено самим жанром и тематикой произведения. Однако из данного источника достаточно очевидно, что дамасские христиане начала X в. ощущали себя пассивным объектом истории, у них уже оформилась психология забитого меньшинства. Возможно, такая поведенческая модель в сложившихся условиях обеспечивала христианской общине наиболее эффективное выживание. Тем не менее, для нормального существования любому человеческому сообществу нужен психологический комфорт, осознание своей исключительности, богоизбранности, какая-то позитивная самоидентификация. Автор «Известия» стоял перед задачей объяснить только что происшедшую на его глазах историческую катастрофу, залечить эту психологическую травму в сознании своих соплеменников.

Как мы видели, он легко нашел это объяснение, списав все на грехи самих же христиан. Грехи – корень всякого зла, утверждает рассказчик. Бедствие произошло попущением Божьим. «Захотел Он испытать нас, – говорит автор «Известия», – ...чтобы показать нам слабость нашу и шаткость бытия нашего»[51].

Нельзя сказать, что автор «Известия» возлагает вину на одних христиан. Он, естественно, ненавидит погромщиков, но, получив столь впечатляющий урок «шаткости» своего бытия, рассказчик избегает резких выражений. Он пишет на общепонятном арабском языке и, конечно, подвергает свои слова самоцензуре. Погромщики даже не названы толком, они фигурируют как абстрактные «пособники шайтана». Только один раз подспудная ненависть выплескивается наружу. «Однако теперь, о Господи, – взывает автор, – воздай за храм, разрушенный и сожженный от рук этого племени (*ал-ḳаум*)! Прошу и молю тебя: сделай им, как было с фараоном, которого утопил Ты и погубил! Сделай то же тем, кто добивался разрушения церкви Матери Твоей Пречистой! И просим Тебя, о Заступник

---

51 Досл.: «сколь мала стабильность наша» (*Там же*. Л. 133 об).

наш, прикрой нас от погибели (?) милостью Твоей, аминь!»[52]. Подобные фразы позволяют отчасти представить психологическую обстановку в Сирии в годы развернувшейся вскоре Византийской реконкисты.

Не менее важно, чем объяснить катастрофу, было подыскать слова утешения для слушателей. Автор должен был найти доказательства всемогущества Бога и Его любви к своей пастве. «Однако возблагодарим Господа Христа, – призывает рассказчик, – который уберег нас от убиений. Господь обуздал их (т.е. гонителей. – *К.П.*), как обуздал львов перед Даниилом. Он – Тот, Кто уберег нас и удержал руки врагов от [посягательства] на нас. Как спас Он Иону во чреве [кита] в бездне морской. Он – Тот, Кто защитил нас и сохранил народ Свой от разящего меча. Однако скажем: в Тебе всё [сущее]. Веруем в Тебя и исповедуем имя Твое перед ангелами Твоими, о Иисус Христос!»[53].

Надо сказать, оптимистический тон плохо удается рассказчику. Он все время срывается на жалобы и причитания. Причиной этому было очевидное бессилие сирийских христиан перед лицом брошенного им исторического вызова. На такой минорной ноте «Известие» и заканчивается. Однако перед этим автор высказывает знаменательную мысль. Он сопоставляет тяготы и бедствия христиан со сценой распятия Христа, когда мучители говорили Ему: «Если ты и вправду царь Иудейский, то освободи себя от рук наших!»[54] Автор хочет показать, что сила христианства измеряется не военно-политическими параметрами, не державной мощью и не агрессивной энергией толпы. Сирийские мелькиты могли продемонстрировать только моральную силу, показать перед лицом гонений приверженность своей вере, духовным ценностям и своей идентичности. Это был единственный «асимметричный ответ», который мог предложить неизвестный дамасский проповедник своим соплеменникам.

---

52 *Там же*. Л. 132 об.

53 *Там же*.

54 *Там же*. Л. 134 об.

Дмитрий Морозов, Екатерина Герасимова

# Каролӯс Ра̄лӣ Да̄дӣх̮ӣ и «Восточная библиотека» Ассемани: восточный взгляд на популяризацию сирийской литературы в Европе

В Российском государственном архиве древних актов среди огромного фонда выдающегося немецкого востоковеда Георга Якоба Кера (Georg Jacob Kehr 1692–1740)[1], в своё время приглашённого в Россию для дипломатических нужд и преподавания восточных языков, хранится немало интереснейших документов, на два с половиной столетия выпавших из поля зрения науки. Трудолюбивый и любознательный учёный тщательно собирал все сведения по Востоку, какие мог получить из имевшихся публикаций и доступных рукописей и документов. Различные выписки и коллекционные материалы в фонде учёного распределены по тематическим подшивкам, практически отражавшим последнее слово науки того времени.

Несколько документов связано с выходцем с Востока, оставившим серьезный след в европейском востоковедении, известным под странным именем Каролӯс Ра̄лӣ Да̄дӣх̮ӣ (Carolus Rali Dadichi 1694–1734). С большой осторожностью можно предположить его происхождение от греческого рода Ралей / Ралли, изредка даже объединявшегося с громким именем императорской династии Палеологов. Представители этого рода в первой половине XV в. жили в Морее на полуострове Пелопоннес и состояли на службе у византийских императоров, а в 1485 г. выехали на Русь, где стали известны под фамилией Ралевых или Ларевых[2]. Превратности османского завоевания

---

1 *Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов* / Сост. Д. А. Морозов. М.: Археографический центр, 1996, с. 50–54.

2 Скржинская, Е. Ч., *Кто были Ралевы, послы Ивана III в Италию (К истории итало-русских связей в XV веке)* // Проблемы истории международных отношений. Сборник статей памяти Е. В. Тарле. Л., 1972, с. 267–282. =

могли заставить искать убежище и в более близких краях, принадлежавших сохранявшему до поры до времени какой-то уровень благополучия мамлюкскому государству со столицей в Каире.

Карол͞усу Р͞ал͞и Д͞ад͞иḫ͞и посвящено и несколько специальных работ, иногда очень критического плана[3]. Эта по-своему яркая и артистичная фигура больше всего напоминает, пожалуй, героев традиционных арабских плутовских новелл – маḳ͞ам – с их достоинствами и недостатками.

Как отчасти отражено и в публикуемом ниже письме, география его скитаний, совмещаемых с преподаванием становившихся всё более нужными восточных языков и каталогизацией восточных рукописей, очень обширна и охватывает Париж, Рим, Страсбург, Марбург, Готу, Галле, Лейпциг, Берлин, Вену, Турин, Венецию, Лондон; он побывал также в Испании, Фландрии и Голландии[4].

Особый интерес представляют две авторских копии его письма знаменитому префекту Ватиканской библиотеки Й͞усуфу ас-Симʿ͞ан͞и, известному в европейской традиции как Иосиф Ассемани (Assemanus, Joseph Simon 1688–1768), по имени которого, кстати, получило название глаголическое «Ассеманиево Евангелие», одна из древнейших славянских рукописей. Авторство не подписанных в оригинале копий устанавливается как по содержанию, полностью совпадающему с тем, что известно о Д͞ад͞иḫ͞и, так и по характерному изящному

---

Скржинская, Е. Ч., *Русь, Италия и Византия в Средневековье*. СПб., 2000, с. 154–179.

3 Seybold, C. F., *Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi († 1734 in London), Nachfolger Salomo Negri's († 1729)* // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 64 (Leipzig, 1910), S. 591–601; Idem, *Zu Namen Dadichi* // Ibidem 74 (Leipzig, 1920), S. 292; Idem, *Kleine Mitteilungen* // Ibidem 74 (Leipzig, 1920), S. 464–465; Suchier, W., *C. R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler düpieren ließen*. Halle, 1919. О некотором возрождении интереса к нему свидетельствует недавний доклад Вольфганга Хаге на конференции немецких востоковедов: Hage, W., *Carolus Dadichi in Marburg (1718)* // 31. Deutscher Orientalistentag. Marburg 20.–24. Sept. 2010.

4 См. электронный ресурс http://thesaurus.cerl.org/record/cnp00826265.

индивидуальному почерку в арабской и, даже в большей степени, в латинской графике, который обнаруживается, в частности, в своего рода эффектном демонстрационном образце на четырех языках: латинском, арабском, сирийском (сертӯ) и греческом, сохранившемся в той же коллекции[5].

Это письмо, может быть, даже и не отправленное вовсе[6], содержит советы (в которых адресат вряд ли нуждался) относительно тогда еще только предполагавшейся, а впоследствии знаменитой капитальной работы по сирийской патристике[7]. Наиболее вероятной датой можно считать 1718 г., когда автор письма находился в Галле, незадолго до выхода в свет первого тома этой работы.

Еще один автограф Каролӯса Рāлӣ Дāдӣх̮ӣ, прошедший через много рук, имеется также и в более поздней коллекции шведского ученого Якоба Ионаса Бьёрнстоля (Jacob Jonas Björnståhl 1731–1779), позже перешедшей к московскому архивисту и востоковеду Сергею Сергеевичу Слуцкому (1860–1903) и впоследствии оказавшейся в том же Архиве[8].

---

5 РГАДА Ф.191. № 134. Л.126, 131 (две половинки разорванного листа). Имя автора обозначено в сирийском (ܟܪܠܘܣ ܪܐܠܝ ܕܐܕܝܚܝ) и греческом (Κάρουλος Ῥαλὶ δαδιχαῖος) текстах, в греческой части обозначены место написания – Галле в Саксонии (Ἀλῆ τῆς Σαξονίας), – и дата, 1718 г. Факсимильный снимок см.: *Краткий каталог арабских рукописей и документов*, Ил. 3.

6 По свидетельству современника, оценивал Каролӯс Рāлӣ Дāдӣх̮ӣ компетенцию Ассемани невысоко: «Il regarde Mr. Asseman, comme un homme, qui n'est versé que dans la connoissance de la Langue Syriaque, et qui d'ailleurs ne s'est pas appliqué aux autres sciences, et comme un homme trop superstitieux». (Seybold, C. F., *Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi*, S. 595). Вместе с тем, при возможности проверить отдельные детали работы Ассемани некоторые недочеты действительно обнаруживаются. См.: Селезнев, Н., *Западносирийский книжник из Арфāда и иерусалимский митрополит Церкви Востока. «Книга общности веры и ее рукописная редакция на каршуни* // Символ № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 36.

7 Assemanus, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI... ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos*. Tt. I–III(1–2). Romae, 1719–1728.

8 *Краткий каталог арабских рукописей и документов*, с. 41, № 113.

Обе копии имеют между собой некоторые отличия. Поскольку обе представляют собой автографы, и предпочесть при издании одну другой затруднительно, по чисто формальному признаку за основу был взят текст РГАДА Ф.191. № 129. Л.100–101, 103; текст РГАДА Ф.191. № 134. Л.128, 129vr, 127 дан в разночтениях. Текст в копиях следует именно в указанном порядке вследствие ошибочного сшивания листов. Далее они соответственно обозначаются как 129 и 134.

В случае сколько-нибудь синонимичной вариантности текст приводится сразу в квадратных скобках с пометой [134 ...]. Начало его соответствия в размере более одного слова в основном тексте отмечается звездочкой *.

В случае, если текст содержится только в РГАДА Ф.191. № 129, он заключается в квадратные скобки с пометой: [134 *om*. ...]

В случае, если текст содержится только в РГАДА Ф.191. № 134, он заключается в квадратные скобки с пометой: [134 *add*. ...]

В переводе несколько отличающиеся по смыслу варианты текста РГАДА Ф.191. № 134 даны в квадратных скобках с пометой: [134: ...]; текст, имеющийся только в одной копии, заключается в квадратные скобки с пометой: [129 *доб*.: ...] или [134 *доб*.: ...].

При подготовке настоящей публикации невозможно не отдавать себе отчет, что она неизбежно будет иметь ряд недостатков, но, можно надеяться, что содержащаяся в ней информация, на два с половиной века исчезнувшая из поля зрения науки, будет интересна широкому кругу исследователей в различных областях.

**РГАДА Ф.191. № 129. Л.100–101, 103; № 134. Л.128, 129vr, 127**
**Краткий каталог № 143**

[129 f.100r; 134 f.128r] الى حضرة الصديق العزيز القسيس يوسف السمعاني حفظه الله تعالي امين لا تتعجب يا صاح من فضولي ومن تجاسري اني اكتب الي جنابك بغير اذن وسلطان انت تعلم باي مقدار كنت اعتبرك وباي شوق كنت احبك فى روميه لاني كنت اري فيك عقل وفهم وعلم وذكر ومع ذلك حشمه وادب وحلاوة كلام مع ظرافة اخلاق فوق عامة [عادة 134] اهل بلادنا فلذلك كنت اشتهيت ان تكون صحبتنا غير مقطوعة لا روح ولا جسد وان نمضي [امضى معك 134] الى الشرق جملة لكن الله تعالى ما قدّر الامر وربّما الي اكبر خير. فلعمري يجب ان تعلم ان بعد خروجك من روميه بمده قليله انا ايضا سافرت من هناك وبعد ما نظرت باحسن ما امكني بلاد ايطاليه الجنوبي اعني لامركه وبلاد بولونيه والمدو ... والبرمسان وبلاد ميلان والفزالاسان والسويس اتيت الي جنفه Genewa حيث تعاشرت مع شب [ظريف [134 *add.* انكلازى من [اكبر 134 *add.*] اكابر تلك البلاد ابن دوخه دو كنت figlio del duca di Kent وهو الذي حمّلني [134 f.129v] ان امضي الى بلاد الانكلاز وثبت لي انى [134 f.128v] ساكون مقبول بغاية القبول لكن بامسزة [؟] اولاً [قبل ذلك 134] اردت ان انظر بلاد النمسا لاستفيد من علماوها ولغتها فاتيت اذًا لمدينه [زوريخ dove presente il senato el lutte del'academia feci uno orazione latina delle quattro lette christiane piu principali dell' oriente cioè della Greca, Armena, Siriaca et Maronitica et Moskvai in quali cose convengono Colla Chiesa Romana et in quali discordano sua fra se medesime, من هناك مضيت الي باسل ثم الي [134 *om.* ارجنتينه [134 *add.* Strasbourg] وفيها مكت شتاءً لاتعلم التشريح علي يد معلم مشهور [129 f.100v] جدًّا في هذه الصنعه اسمه سلسمّنوس *بعد ذلك [من هناك 134] اتيت الي كاسل Cassel حيث تفضل علي جدًا الچي [سلطان.134 *om.*] الانكلاز وكان يحبنى مثل اخوه [وطلب منى جدا ان امضى الى بلاد الانكلاز [134 *add.* فهو illustrissima signora Marchisa di Langallenie ... قدّموني للندغراف امير ذو علم وعقل فوق الحدّ وكان يستخبرني عن بلاد الشرق وعن علومها ونداىذها [؟] وباقي احوالها فالالجي كان يشتهي ان امكت عنده حتى [فهو 134] ياخذني معه لما يرجع للندره [لبلاده 134] لكن انا [بعد ما استكثرت خيره .134 *om.*] قلت له ان غرضي اولا اتفرج على سكسونيه وامكت فيها [نحو .134 om.] سنه لاتعلم لغة النمساويه وعلم الفقه العامي [النمساوى .134 *add.* scientiam juris publici Germanici ثم بعد ذلك [سوف [134 *om.* امضي الي بلاد [الفلمنك ومن هناك الي بلاد .134 *om.*] الانكلاز فانا اذًا الان ماكت في مدينة هالا [من بلاد سكسونيه .134 *add.*] حيث اقتتات من تعليم لسان العربى والسرياني والرومي مبسوط بغاية ما يكون لاني اقدر اسحب في كل شهر اربعين خمسين ابو كلب

ومع هذا المدينه مشهوره جدًا فى كل بلاد النمسا لعلماوها فى اللاهوت والفقه والطب والفلسفه والفلك [134 f.129v] ففي هذه المدينه وغيرها [فى غير مدن 134] cioè Gineuva, [134 جنفا] Zuriche, [134 زوريخ] Basilea, [134 باسل] Argentina [134 ارجنتينه] Francofurt, [134 فرنكفورت] Chisa, [134 كيزه] Marpurgo, [134 مربورك] Gotho, [134 غوطه] e Jena [134 ويانه] كلها مدن مشهوره في العلوم تكلمت عنك جدًا وشهرتك بغاية ما استطعت فشرحت من انت وباى مقدار انت راسخ فى العلوم الشرقيه وفي اللغة العربيه والسريانيه وكيف سيدنا الپاپا بعثك الى مصر وسوريه لتاتي بكتب شرقيه وكيف انت غرضك ان تكتب في لغة اللاطينيه قصص معلمين السريان من حيث انهم معلمين اعني Bibliotheca authorum Syriacorum فانبسطوا جدًّا من شغلك وثبّتوا لي انك ان اردت تطبع هذا الكتاب فى مدينة ليبسيك [134 Lipsia] يحصل من ذلك ثلاث فوايد اثنتان لك وواحده للعامه. اولاً يصير لك مجد عظيم في كل بلاد الغرب وثانيًا [129 f.101r] [يحصل لك .134 om] كسب وافر [عظيم 134] لان فى هذا البلاد اذا قدّم مصنّف للطبّاع كتاب يستحق نظر الجمهور فياخذ منه حق كل طرحيه [134 f.128r] غرشين فكم بالاحري كتابك الذى سوف تعتبره العلما كنادره من نوادر الكتب [اسم هذا الخبر .134 om] واحد من بلاد السويسى [134 Svissera (Svizzera?)] اسمه هطينجّروس Hottingerus كان قديمًا صنف كتاب علي بعض كتب شرقيه التى كان رأها فى مكتب هيدلبركه وفى مكتب لوغدونس الفلمنك لكن بحياتك اي كتاب صغير بلا علم وعقل مملو غلط وليس مضمون الا علي اسامى بعض علما ومصنّفاتهم [وكتب عربيه وسريانيه 134] بغير شرح او مختصر الكتب بعينها ومع هذا اكتسب مجد عظيم فلا تستياس المدا انت لكن شرّف طايفة الموارنه اكثر ما شرّفها جبراييل الصهيوني وابراهيم الحقلانى خصوصًا اذا صنفت كتاب كامل يحوي قصة الكتب السريانيه Libro che sia una bibliotheca intera et perfetta di tutti gli scrittori siriaci لكن ياخي [صاح 134] باجازتك اعلم انك ان اردت ان يكون كتابك مقبول يجب [عليك .134 om] اولاً ان اللغة تكون نظيفه [ولاطينى خالص لانى سمعت ان لاطينى الحقلاني بارد جدًّا بعكس اللاطيوس الذى كان يكتب ببلاغة عجيبه .134 om] تانيًا انك [ان 134] تقتدي بانمودج دوپين [el se quaris] methodum bibliothecae Du Pin اعنى تجعل اولاً [فى لاطينى ظريف .134 add] قصة المصنّف من حيث انه مصنّف لا غير ولا من حيث انه قديس او عجايبي لان غرضك ما هو ان تكتب سنكسار ثم بعد ذلك تحرّر عدد واسامى الكتب الحقيقيه التى هى للمصنّف مع مختصر كل كتاب وهذا الامر هو لازم جدا فى الكتب التي ليس هى مطبوعه من حيث انه غير يمكن [ممكن 134] لكل انسان ان يقرا هذه الكتب [التي اكثرها ما تلتقى فى كل مكان ولا ايضا فى مكاتب الغرب المشهوره .134 om] ففى المختصر ان اردت اترك كلام المصنف فى لغته [134 f.127r] وفسرها فى اللاطينى ثم حرّر التصانيف المشكوكه واروي لاي سبب هى مشكوكه اخيرًت التصانيف التي لا جرم انها كاذبه ففى هذين الجنسين الاخرين ليس لازم ان تجعل لهما مختصر *حتى كتابك لا يصير داهيه لكبره والاّ فافعل ما تريد [ان اردت 134] مطلقًا بعد ما قضيت الامر هكذا اعمل شرح لكل قصة مصنف [ notae philologicae in vitam et scripta unius cujusque authoris .134 om] وفيه اروي علمك وكثرة قرايتك حيث تقتبس البراهين من غير كتب عربيه وسريانيه ولاطينيه وباقى الالسن وتسند ظنك بكلام المعلمين

بعينها فهذا علي هية الكتاب امّا من جهة الظنون والمحاورات [134 *add.* باللہ عليك لا تجعل فی عقلك انّہ يمكن لك تبرهن من كتب السريان القديمه كل اعتقادات الكنيسه الرومانيه كما اراد يفعل ابراهيم الحقلاني ولاون اللاطيوس لان من حيث ان هذا الامر هو محال ثم العلما الهرطوقيه والقاتوليقيه اجمعون [اجمعين 134] سيقولون انك تتدلغن وغرضك ليس هو انكشاف الحق وتصريمه لكن تمليق تبّاع كنيسة روميه [134 f.127v] كما قالوا [ويقولون 134] عن الحقلاني الذی هو مهتوك بين الهراطقه والقاتوليقيه لكذبه ووقاحته يكفي لك *اذا برهنت [انك تروى 134] ان اعتقاد كنيسه السريان فی الاصول هو مطابق لمذهب الكنيسه الرومانيه واترك الفروع لكل كنيسه بعينها فبعد ما كملت هذا الكتاب على الطقس المذكور. اشتهى انك تصنّف كتاب اخر علي علما العرب وكتبها نصاري ومسلمين accio che possianno aver une bibliotheche compite degli scrittori tanto siriaci come arabici il che il sign[or] potra esseguir facilmente avendo la commodita della bibliotheca Vaticana, et di tutte fatii [?] la lettere ch'in Roma si truovvano او ان شيت فسّر فی اللاطينی ابن خليقان مع شرح [افتتاح 134] وحواشی لان هذا الكتاب معتبر جدّا بين العلما الذين يفهموا لغة العربيه فلعمري هاهنا واحد معلم من اصحابي قال لي انه سيدفع كلما يطلب حتي يستملك علي هذا الكتاب فانت بحياتك انظر ان كان احد يريد بنسخ هذا الكتاب وكم يطلب [129 f.103r] لحقّه لان اذا علم الامر يكفل واحد في روميه حتى يدفع الـ... للكاتب tutto alla sua bibliotheca degli [au]tori siriaci acio che il sirnomi il gusto del lico sopra una tale opera, potra una opuscola [?] un assagio in ferma si per lezione odi; lettere che mi sara in da me ad un altro di questo paesse [?] per essere cita nei giornali di Lissia per che cosi facilmente sopra. Vostre signoria quanto che si desira mente con il publico un si curioso et tanto profitto le scritto اخيرا بعد تقبيل الايادي سلم لي على الخوري بطرس الايسوعي و قل له لا يواخذني لانی ما ... حين خروجی من روميه فقد كنت كتبت لسی نعمه فخر حتی يو... بعض دراهم قبل سفری من روميه فلما كنت فی ارجنتينا كتبت له على هذا الامر ووعدنی انه سيفعله ثم ايضا سلم لنا على القسيس جبراييل والقسيس اندراوس وعلى يوحنا الارمني ان كان هو ايضًا فی روميه اشتهی انه يكتب لی [وان اردتم تكتبوا لعبدكم فيكن العنوان هكذا .*marg* 134]

Viro Reverendissimo
Mich. Gott Hanschio
Cum ex amicorum beneficio dudum tibi jam cum [?]
mandatus est en Relatione D. Marsconii

[129 f.100r; 134 f.128r] Его Присутствию[9] дорогому другу священнику Йӯсуфу ас-Симʿāнӣ, – да сохранит его Бог Всевышний! – Аминь. Не удивляйся, друже, моему любопытству и моей дерзости, я пишу Твоей Стороне[10] без позволения и власти. Ты знаешь, насколько я тебя уважал и с какой силой я тебя любил в Риме, потому что я видел в тебе разум, понимание, знание и память и при этом скромность, вежество и красоту речи с изяществом манер превыше большинства [134: обычая] людей нашей страны, и поэтому хотел, чтобы наша дружба не прерывалась ни духовно, ни телесно, и чтобы мы отправились [134: мне отправиться с тобой] на Восток вместе, но Бог Всевышний не предназначил так, и, может быть, достигнем с тобой величайшего блага. И, клянусь жизнью, ты должен знать, что вскоре после твоего отъезда из Рима я также отправился оттуда, и, после того, как осмотрел, насколько мог хорошо, южную [страну[11]] Италию, то есть Ламарку[12], Болонью,[13], Бармесāн[14], Милан, ал-Фазаласāн[15] и ас-Савӣс[16], прибыл в Женеву Genewa, где подружился с [134 *доб.*: симпатичным] английским юношей из [134 *доб.*: высшей] знати той страны, сыном герцога Кентского figlio del duca di Kent, и именно он побудил меня [134 f.129v] отправиться в страну Англичан и утверждал мне, что я буду принят наилучшим приемом, но, во-первых, [134: до этого] я хотел посмотреть страну Немцев[17],

9 Принятое вежливое обращение, аналогичное русскому «Вы».

10 Вариант аналогичного вежливого обращения.

11 Как следует из перечисленных далее городов, речь идет не о южной Италии, а просто о стране, находящейся к югу от места, где находился автор письма.

12 Чивитанова-Марке? Далее в примечаниях названия даются по карте, исходя из предположения о том, что автор письма во время путешествия последовательно посещал города, находящиеся примерно на одной линии.

13 Модена?

14 Парма?

15 Алессандрия?

16 Швейцария

17 Название в оригинале (Ан-Намсā) заимствовано из славянских языков, очевидно, из сербского через турецкий. В современном употреблении со-

чтобы получить пользу от ее ученых и ее языка. И тогда я приехал в город Цюрих dove presente il senato el lutte del'academia feci uno orazione latina delle quattro lette christiane piu principali dell' oriente cioè della Greca, Armena, Siriaca et Maronitica et Moskvai in quali cose convengono Colla Chiesa Romana et in quali discordano sua fra se medesime [где находился совет и избранные члены академии, было сделано сообщение на латинском языке о четырех христианнейших восточных Церквах и их разногласиях, а именно Греческой, Армянской, Сирийской, Маронитской и Московской, и было выявлено, в чем они совпадают с Римской церковью, а в чем нет]. Оттуда отправился в Базель, затем в Арджентину [134: Страсбург][18], там я пробыл зиму, чтобы изучить анатомию под рукой профессора знаменитого [129 f.100v] очень в этом ремесле, по имени Салсамманус, *после этого [134: оттуда] прибыл в Кāсл[19], где мне оказал большую милость посол [129 *доб.*: султана] Англичан, и он любил меня как своего брата, и он ... illustrissima signora Marchisa di Langallenie [досточтимая сеньора маркиза ди Лангалани]. Меня представили ландграфу[20], эмиру, обладателю знания и разума превыше границ, и он расспрашивал меня о странах Востока и их науках и ... и прочих их обстоятельствах. Посол хотел, чтобы я пробыл у него, пока он не [134: и тогда он] возьмет меня [129 *доб.*: с собой], когда вернется в Лондру[21] [134: в свою страну], но я, [129 *доб.*: оценив его добро], сказал ему, что моя цель, во-первых, посмотреть Саксонию и пробыть в ней год [129: около года], чтобы изучить язык Немцев и общее [134: немецкое] право scientiam juris publici Germanici [юридические науки Германии], затем, после этого я направлюсь в страну [129 доб.: ал-Фаламанк[22], а оттуда в страну] Англичан, и я, зна-

---

хранилось только как обозначение географически наиболее близкой Австрии, но в более раннее время контексты не оставляют сомнения в применении этого названия в более широком смысле.

18 Страсбург

19 Кассель

20 В оригинале транскрипция немецкого слова.

21 Лондон

22 Фландрия

чит, сейчас пребываю в городе Х̄ал̄а[23] [129 *доб.*: страны Саксония], где пропитание от обучения языку арабскому, сирийскому и греческому[24]. Доволен до предела того, что бывает, потому что я могу получить каждый месяц сорок–пятьдесят [монет] «с собакой»[25]. И при этом город очень знаменит во всей стране Немцев своими учеными по богословию, праву, медицине, философии и астрономии [134 f.129v]. В этом городе и в других cioè Gineuva, Zuriche, Basilea, Argentina Francofurt, Chisa, Marpurgo, Gotho, e Jena [В этом городе и в других городах, то есть Женеве, Цюрихе, Базеле, Арджентине (Страсбурге), Франкфурте, Пизе, Марбурге, Готе и Иене], все они города знаменитые в науках, я много говорил о тебе и твоей известности, до предела того, что мог, и объяснял, кто ты, и насколько ты крепок в восточных науках и в языке арабском и сирийском, и как господин наш Папа послал тебя в Египет и Сирию, чтобы привез восточные книги, и как ты собираешься написать на латинском языке истории сирийских учителей, именно как учителей, я имею в виду Bibliotheca authorum Syriacorum [Библиотеку сирийских авторов]. Они были очень довольны твоим трудом и подтвердили мне, что ты, если захочешь напечатать эту книгу в городе Лейпциге, будет от этого три пользы[26]: две тебе и одна всем. Во-первых, будет тебе слава великая во всех странах Запада, а, во-вторых, [129 f.101r] [129 *доб.*: будет тебе] обильный [134: большой] доход, потому что в этой стране, если предложит составитель печатнику книгу, заслуживающую взгляд публики, то берет с него за каждый лист [134 f.128r] два гроша[27], и насколько достойнее твоя книга, которую

---

23 Галле

24 Ср. греческий текст на указанном выше четырехъязычном демонстрационном образце.

25 Обиходное в Османской империи название монеты с изображением льва. Аналогичное происхождение имеет и название современной болгарской денежной единицы «лев».

26 Ср. аналогичное выражение на четырехъязычном демонстрационном образце.

27 В соответствующее время – серебряная монета, grossus, грош, в османском обиходе известна как «куруш».

ученые будут считать редкостью из редких книг ..... один из страны ас-Сувайсӣ[28] [134: Svissera (Svizzera?)] по имени Хоṭṭӣнджарӯс Hottingerus[29]. Он давно составил книгу по некоторым восточным книгам, которые он видел в библиотеке Хӣделберка[30] и библиотеке Лӯг̣дӯнус ал-Фаламанк[31], но жизнью клянусь, какая маленькая книга без знания и разума, полная ошибок, и не содержит кроме имен некоторых ученых и их сочинения [134: арабские и сирийские книги] без объяснения или изложения самих книг[32], и при этом получил славу великую, и не ..., но почти общину Маронитов больше, чем почтил ее Джабрāййл аṣ-Ṣахӣӯнӣ[33] и Ибрāхӣм ал-Ḥаḳиллāнӣ[34], особенно, если составишь полную книгу, содержащую историю сирийских книг Libro che sia una bibliotheca intera et perfetta di tutti gli scrittori siriaci [книгу, охватывающую полную и законченную библиотеку всех сирийских писателей], но, брат мой [134: друже], с твоего позволения, знай, что если ты хочешь, чтобы твоя книга была принята, нужно [129 *доб.*: тебе], во-первых, чтобы язык был чистым, [129 *доб.*: совсем латинским, потому что я слышал, что латинский ал-Ḥаḳиллāнӣ очень слаб, в отличие от Аллāṭийӯса[35], который писал с удивительным красноречием]. Во-вторых, последовать образцу Дӯ Пӣна el se quaris [?] methodum bibliothecae Du Pin [следовать методике

---

28 Швейцария

29 Hottinger, Johann Heinrich (1620–1667).

30 Гейдельберг

31 Lugdunum Batavorum, Лейден.

32 Очевидно, идет речь о книге: Hottinger, J. H. / [Johannes Henricus Hottinger], *Promtuarium, sive Bibliotheca orientalis: exhibens Catalogum, sive centurias aliquot, tam authorum quàm librorum Hebraicorum, Syriacorum, Arabicorum, Aegyptiacorum, Aethiopicorum*. Heidelbergae, 1658.

33 Sionita, Gabriel (1577–1648). Ливанский ученый, в свое время сыгравший важную роль в знакомстве Европы с сирийской и арабо-христианской литературами.

34 Ecchelensis, Abrahamus (1605–1664). Rietbergen, P., *Power and Religion in Baroque Rome: Barberini Cultural Policies*. Leiden, 2006, p. 296–335.

35 Leo Allatius (1587/8–1669). Лев Алляций, латиноязычный автор греческого происхождения.

библиотеки Дюпена][36], я имею в виду поместить сначала историю составителя именно как составителя, не иначе, не как святого или чудотворца, потому что твоя цель – не написать синаксарий, затем, после этого, привести число и названия подлинных книг, принадлежащих составителю с изложением каждой книги, и это дело необходимо совершенно для книг, которые не напечатаны, поскольку не может каждый человек прочесть эти книги, которые в большинстве не находятся в каждом месте, и также нет в знаменитых библиотеках Запада. Вкратце, если хочешь, оставь слова составителя на его языке [134 f.127r] и переведи их по-латински, затем приведи сомнительные сочинения и расскажи, по какой причине они сомнительны; наконец, сочинения которые несомненно лживы. Для этих двух последних родов не нужно делать изложение, [129 *доб.*: чтобы твоя книга не стала бедой по размеру, иначе делай, что хочешь; 134: если захочешь], совершенно, после того, как ты это так выполнишь, сделай объяснение к каждой истории составителя notae philologicae in vitam et scripta unius cujusque authoris [филологические замечания о жизни и писаниях каждого отдельного автора], и в нем покажи свое знание и начитанность, приводя подтверждения из арабских, сирийских и латинских книг и на остальных языках и подкрепляя свое мнение речением самих учителей, и это в форме книги. Что же касается мнений [134 *доб.*: и споров] о Боге, ты должен не считать, что можешь подтверждать из старых книг Сирийцев все убеждения Римской Церкви, как хотел сделать Ибра̄хӣм ал-Ḥаḳилла̄нӣ и Леон Алла̄ṭийӯс, потому что, поскольку это дело невозможное, затем ученые, еретики и католики, все скажут, что ты … , и твоя цель – не открытие истины и ее устрожение, но лесть приверженцам Церкви Рима, [134 f.127v] как сказали [134 *доб.*: и говорят] об ал-Ḥаḳилла̄нӣ, который разорван между еретиками и католиками по своей лжи и наглости. Достаточно тебе, если подтвердишь [134: изложить], что убеждение

36 Dupin, Louis Ellies (1657–1719). Луи Дюпен, французский патролог, составитель многотомного собрания *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*. Paris, 1686–1719.

ܒܚܝܠ ܡܥܘܕܪܗ ܕܡܪܢ

ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ

ܫܪܝܢܢ ܠܡܟܬܒ ܡܐܡܪܐ ܕܐܝܬ

ܒܗ ܡܢܝܢܐ ܕܟܬܒ̈ܐ ܥܕܬܢ̈ܝܐ. ܘܒܪ̈ܝܐ

ܘܣܘܟܡܐ ܕܥܒܕܗ ܠܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ

ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ

Ope Domini Noſtri

# IESV CHRISTI

Incipimus ſcribere Tractatum

*Continentem Catalogum Librorum Chaldæorum, tam Eccleſiaſticorum, quàm Profanorum.*

Auctore Hebedieſu Metropolita Sobenſi.

*Latinitate donatum, & notis illuſtratum ab Abrahamo Ecchellenſi Syriacæ linguæ in Almo Vrbis Gymnaſio publico Lectore.*

Ad Eminentiſs. Principem Cardinalem

ANTONIVM BARBERINVM.

ROMAE, Typis S.C. de Propag. Fide. 1653.

*Superiorum Permiſſu.*

Титульный лист *Каталога сирийской письменности* ʿАвдӣшōʿ Нисивинского, изданного Ибрāхӣмом ал-Ḥаḳиллāнӣ (1653 г.)

JOH: HENRICI HOTTINGERI, S. TH. D.

# PROMTUARIUM;

*Sive,*

# BIBLIOTHECA ORIENTALIS:

*Exhibens*

Catalogum, ſive, Centurias aliquot, tam Authorum, quàm librorum Hebraicorum, Syriacorum, Arabicorum, Ægyptiacorum, Æthiopicorum, &c.

ADDITA MANTISSA

*Bibliothecarum aliquot Europæarum, tam publicarum, quàm privatarum; ex quibus, quid deinceps etiam præſtari poſſit ab alijs, luculenter monſtratur.*

SCRIPTUM, QUOD

*Theologorum, Iurisconſultorum, Medicorum, & Philoſophorum accommodatum eſt Studijs.*

Cum privilegio.




HEIDELBERGÆ;

*Typis & Impenſis* ADRIANI WYNGAERDEN, *Acad. Bibliopolæ & Typographi.*

CIↃ IↃC LIIX.

Титульный лист *Пром*[*п*]*туариума*, или *Восточной библиотеки* Иоганна Генриха Хоттингера (1658 г.)




Гравюра, открывающая первый том *Восточной библиотеки* И.С. Ассемани. Ученые-марониты преподносят Римскому Папе Клименту XI памятники письменного наследия Христианского Востока

BIBLIOTHECA
ORIENTALIS
CLEMENTINO-VATICANA
*IN QUA*
Manuſcriptos Codices Syriacos, Arabicos, Perſicos, Turcicos,
Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos,
Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos,
*JUSSU ET MUNIFICENTIA*
CLEMENTIS XI.
PONTIFICIS MAXIMI
*Ex Oriente conquiſitos, comparatos, avectos,*
*& Bibliothecæ Vaticanæ addictos*
Recenſuit, digeſſit, & genuina ſcripta à ſpuriis ſecrevit,
ADDITA SINGULORUM AUCTORUM VITA,
JOSEPH SIMONIUS ASSEMANUS
SYRUS MARONITA
Sacræ Theologiæ Doctor, atque in eadem Bibliotheca Vaticana
linguarum Syriacæ & Arabicæ Scriptor.
TOMUS PRIMUS
De Scriptoribus Syris Orthodoxis.



ROMÆ, MDCCXIX. Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide.
*SUPERIORUM FACULTATE.*

Титульный лист первого тома *Восточной библиотеки* И.С. Ассемани

Церкви Сирийцев в основах соответствует толку Римской Церкви, и оставь ответвления самой каждой Церкви. После того, как завершишь эту книгу по упомянутому порядку, я хочу, чтобы ты составил другую книгу, об ученых Арабов и их книгах, христиан и мусульман accio che possianno aver une bibliotheche compite degli scrittori tanto siriaci come arabici il che il sign[or] potra esseguir facilmente avendo la commodita della bibliotheca Vaticana, et di tutte [fatii] la lettere ch'in Roma si truovvano [получив возможность побывать в библиотеке, можно составить себе представление как о сирийских, так и арабских авторах, и этот сеньор может легко выполнить эту работу в библиотеке Ватикана, которая предоставляет все возможности тому, кто снабжен письмом в Рим], или, если хочешь, переведи по-латински Ибн Х̮алли[к]āна[37] с объяснением [134: введением] и примечаниями, потому что эта книга уважаема очень между учеными, которые понимают арабский язык. И жизнью клянусь, здесь один профессор из моих друзей сказал мне, что он заплатит всё, что потребуется, чтобы получить эту книгу. И ты, жизнью клянусь, посмотри, если кто-нибудь захочет переписать эту книгу и сколько он потребует [129 f.103r] за это, потому что, если узнает об этом, поручит кому-нибудь в Риме, чтобы заплатить ... переписчику tutto alla sua bibliotheca degli [au]tori siriaci acio che il sirnomi il gusto del lico sopra una tale opera, potra una opuscola [?] un assagio in ferma si per lezione odi lettere che mi sara in da me ad un altro di questo paesse [?] per essere cita nei giornali di Lissia per che cosi facilmente sopra. Vostre signoria quanto che si desira mente con il publico un si curioso et tanto profitto le scritto [В этой библиотеке он найдет все списки сирийских авторов, а также их псевдонимы .. и при любой возможности сможет осуществить это дело; можно создать произведение или заметки для устных лекций. И надо также мне получить копию письма, которая мне послужит, чтобы ее процитировать в газете Лиссии (Лейпцига) для того, чтобы благо-

37 Ibn Ḫallikān (1211–1281), *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān. Vitae illustrium virorum* / E codd nunc primum arabice ed., variis lectionibus indicibusque locupletissimis instruxit Ferd. Wüstenfeld. Goettingae, 1835–1850. В тексте письма это имя написано с грубой ошибкой: Ibn Ḫalliqān.

даря Вашей Светлости любой желающий из публики смог бы воспользоваться этими списками]. Наконец, после целования рук передай мой привет священнику Буṭрусу ал-Йасӯʿӣ и скажи ему, пусть не сердится на меня, потому что я не ... при отъезде из Рима, потому что я написал сӣ[38] Ниʿма Фаẖр, чтобы ... кое-какие деньги до моей поездки из Рима, и когда я был в Арджентине, написал ему об этом, и он обещал мне это сделать. Затем также передай наш привет священнику Джабрāйӣлу и священнику Андрāусу[39] и Йуḥанне ал-Арманӣ, если он также в Риме. Хочется, чтобы он написал мне.

[134 *доб. на полях*: А если захотите написать рабу Вашему, то адрес будет таков:]

Viro Reverendissimo
Mich. Gott Hanschio
Cum ex amicorum beneficio dudum tibi jam cum [?]
mandatus est en Relatione D. Marsconii
[Достопочтимому
Михелю Готт[лоб?]у Ханшу
по благодеянию друзей, как уже давно для тебя
поручено через Д.[октора?] Марскони].



38 Сокращение от *sayyidī* «господин мой».

39 Возможно, имеется в виду известный маронитский деятель Андрāус Искандар ал-Ḳубрусӣ («Кипрский», –1748), который, как и Ассемани, работал в Ватиканской библиотеке и также много путешествовал по Востоку, собирая для неё рукописи.

## КОРОТКО ОБ АВТОРАХ
## BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS

*Аржанов Юрий Николаевич* — кандидат философских наук, научный сотрудник Ruhr-Universität Bochum (Германия), участник проекта *Glossarium Græco-Arabicum*.

*Барский Евгений Викторович* — кандидат богословия, ведущий научный редактор Церковно-Научного Центра «Православная Энциклопедия» (Москва).

*Бумажнов Дмитрий Федорович* — доктор философии (Dr. phil. habil.), приват-доцент Тюбингенского университета, сотрудник научного центра EDRIS при Гёттингенском университете.

*Герасимова Екатерина Сергеевна* — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры архивоведения Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

*Кессель Григорий Михайлович* — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории восточного христианства Марбургского университета.

*Кипервассер Реувен* — доктор философии (талмудическая литература и культура), отделение истории, философии и иудаики Открытого Университета (Израиль).

*Минов Сергей Валерьевич* — докторант Иерусалимского университета.

*Морозов Дмитрий Александрович* — филолог-арабист (выпускник ИСАА при МГУ), переводчик Российской государственной радиовещательной компании «Голос России», член Императорского Православного Палестинского Общества.

*Муравьев Алексей Владимирович* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва).

*Панченко Константин Александрович* — кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета.

*Притула Антон Дмитриевич* — кандидат филологических наук, заведующий сектором Византии и Ближнего Востока в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

*Рузер Серж* — доктор философии (сравнительное религиоведение), старший преподаватель Иерусалимского университета (Израиль).

*Селезнев Николай Николаевич* — кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

*Трейгер Александр Сергеевич* — доктор философии (ислам и ближневосточное христианство), доцент университета Дальхауси (Канада).

*Фурман Юлия Владимировна* — аспирант Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).



# Содержание

## SYRIACA • ARABICA • IRANICA

## Table des matières

## SYRIACA • ARABICA • IRANICA

## Ромеи и арамеи



## Тексты и контексты

## Roméens et araméens



## Textes et contextes

# СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Своим возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'historie*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.



Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы